ALAIN TESTART

DES CLASSIFICATIONS DUALISTES EN AUSTRALIE

essai sur l'évolution de l'organisation sociale

EDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITE DE LILLE III

Des classifications dualistes en Australie

Essai sur l'évolution de l'organisation sociale

Alain Testart

DOI : 10.4000/books.editionsmsh.5757
Éditeur : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Publications de l'Université de Lille III
Année d'édition : 1978
Date de mise en ligne : 28 juin 2017
Collection : Hors collection
ISBN électronique : 9782735117932



http://books.openedition.org

Édition imprimée
ISBN : 9782901725022
Nombre de pages : 222

Référence électronique
TESTART, Alain. *Des classifications dualistes en Australie : Essai sur l'évolution de l'organisation sociale.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1978 (généré le 05 mai 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionsmsh/5757>. ISBN : 9782735117932. DOI : 10.4000/books.editionsmsh.5757.

Dans les tribus où existe une organisation dualiste, il y a répartition des êtres humains et des clans entre les deux moitiés. Mais en plus des hommes, ce sont en principe toutes les choses de l'univers qui se trouvent classées dans l'une ou l'autre moitié.

L'étude de ces classifications dualistes de l'univers a été largement négligée par l'anthropologie sociale. Le présent travail prétend combler en partie cette lacune. Les classifications de l'Australie sont abordées d'une double manière : d'une part, en fournissant un modèle mathématique simple permettant la comparaison des classifications des différentes tribus ; d'autre part, en montrant comment une nouvelle approche de la mythologie permet de la relier à la classification de façon précise et détaillée.

Cette double méthode met en évidence des différences significatives entre les classifications en moitiés matrilinéaires et celles en moitiés patrilinéaires, ce qui permet de poser de manière nouvelle le vieux problème de l'antécédance de la descendance en voie maternelle.

SOMMAIRE

Troisième partie. Principes des classifications dualistes

Annexes et cartes

Avertissement

1 Le présent ouvrage est une version légèrement modifiée d'une thèse de troisième cycle soutenue à l'Université de Paris VII en juin 1975.

2 Je tiens à remercier M. Jacques Barrau qui, étant mon directeur de recherche, m'a accordé toutes sortes de facilités ; M. K. Kupka, pour avoir attiré mon attention sur la possibilité de déduire les classifications à partir des peintures sur écorce de la Terre d'Arnhem ; M.M. de Virville pour l'aide qu'il m'a apportée quant aux aspects mathématiques, informatiques et méthodologiques de l'étude ; M. D. de Coppet pour les critiques et les encouragements qu'il a pu formuler à propos de cette thèse ;ma femme enfin, sans les encouragements et la compréhension de laquelle le projet même d'une telle étude n'aurait pu voir le jour.

3 NB. : Les noms australiens sont transcrits diversement par les auteurs, selon leurs opinions et selon les époques. Pour éviter de prendre position sur une question qui est sans rapport avec l'objet de ce livre, j'ai conservé l'orthographe adoptée par chacun des auteurs auxquels je me réfère. Il s'ensuit que le même nom pourra recevoir plusieurs orthographes : ainsi de la tribu des Arunta ou Aranda, des soeurs mythiques Wawilak ou Wauwalak, etc.

Introduction

1 On dit qu'il y a deux moitiés (ou une organisation dualiste) lorsque tous les individus d'une tribu sont répartis en deux groupes, appelés moitiés. Ces moitiés sont exogamiques lorsqu'il est interdit d'avoir des rapports sexuels et de se marier à l'intérieur de sa propre moitié. Le père et la mère d'un individu donné appartiennent donc dans ce cas à des moitiés différentes. Si la règle veut que cet individu soit de la même moitié que celle de sa mère (respectivement de son père), la filiation et les moitiés sont dites matrilinéaires (respectivement patrilinéaires), et c'est dans ce sens que le terme de moitié est généralement employé en ethnologie.

2 Sous cette forme classique, le système de moitiés est connu de la très large majorité des peuples d'Australie. Il est très courant en Mélanésie, en Amérique du Nord (côte nord-ouest, Californie, indiens des plaines, région des Grands Lacs et sud-est des Etats-Unis) ; il est connu également en Amérique du Sud (région des hauts plateaux du Brésil et plus sporadiquement dans les Andes) et en Asie (en Assam, dans certaines régions de l'Indonésie et dans la région de l'Oural). Il existe aussi des moitiés qui ne sont pas exogamiques et dont l'appartenance n'est pas régie par unifiliation (patrilinéarisme ou matrilinéarisme) : dans l'ancien Mexique, dans les Andes et au Cuzco capitale Inca (moitiés à base villageoise locale), dans la région des Grands Lacs et chez certains Eskimos (appartenance de moitié en fonction de la saison à laquelle se situe la naissance de l'individu),

dans la région des hauts plateaux du Brésil (l'individu est libre de choisir et de changer de moitié). Enfin, on en trouve des traces en Asie Centrale au moyen âge et on a pu se poser la question à propos de la Chine antique. La fréquence avec laquelle l'organisation dualiste se rencontre dans le monde montre qu'il ne s'agit guère d'une curiosité exotique ou d'une institution d'intérêt purement local. Mais l'insistance sur sa fréquence tend souvent à suggérer son caractère universaliste : l'organisation dualiste se retrouve un peu partout parce qu'elle serait un des traits constants de "la" société humaine ou même de "l'esprit" humain. Pourtant, aux yeux de quiconque envisage la question sans idées philosophiques préconçues, elle apparaît au contraire comme le propre d'un type bien déterminé de société. Sa distribution géographique est clairement suggestive. Inconnue en Europe et en Afrique, épisodique en Asie où elle n'existe sous sa forme classique que dans quelques régions marginales, elle semble bannie des continents où la métallurgie est connue et où se sont développées les sociétés à Etat. Dans le Nouveau Monde elle se maintient comme simple survivance au niveau du rituel dans les sociétés étatiques de l'ancien Mexique comme dans celles des Andes. Mais elle n'apparaît sous sa forme classique (avec exogamie et unilinéarisme) que dans les sociétés américaines comme mélanésiennes où la production reste au niveau de la chasse-cueillette ou d'une agriculture encore peu développée techniquement. Enfin, l'organisation dualiste apparaît dans toute sa profusion, mais sous sa forme exclusivement exogamique et unilinéaire, dans la quasi totalité des sociétés de l'Australie, continent entier resté en marge de la révolution néolithique, c'est-à-dire de l'adoption d'une nouvelle forme de vie basée sur l'agriculture et l'élevage. L'ensemble de cette distribution géographique est donc concordante avec l'hypothèse ici défendue de la très grande

ancienneté de l’organisation dualiste et pointe à l’évidence vers l’Australie comme le lieu privilégié de son étude.

3 Dans les tribus où existent deux moitiés unilinéaires exogamiques, il y a répartition des êtres humains et des clans entre ces deux moitiés. Mais en plus des hommes, ce sont toutes les choses de l’univers qui se trouvent, en principe, classées dans l’une ou l’autre moitié. Ainsi, des espèces animales et végétales, des étoiles et des astres, des objets culturels ou des phénomènes naturels. Même les hommes blancs et ce qu’ils apportent avec eux, animaux inconnus avant les blancs sur le continent ou produits industriels, trouvent leurs places dans l’une ou l’autre des moitiés. L’organisation dualiste prend ainsi l’aspect d’une classification dualiste cosmique.

4 Les premiers observateurs australiens ont signalé très tôt ce phénomène. Dans un article célèbre publié au début de ce siècle, Durkheim et Mauss, s’appuyant sur des données recueillies en Australie comme dans le reste du monde, montraient toute l’importance des classifications primitives. [1] A la suite de cet article, on aurait pu penser que les études sur les classifications primitives se seraient multipliées. En effet, ces classifications – et surtout les classifications dualistes qui n’étaient pour Durkheim et Mauss qu’un cas particulier de classification primitive – sont tellement répandues dans le monde primitif et présentent une telle importance dans la vie tribale, qu’il s’agit sans aucun doute de quelque chose de fondamental.

5 D’autre part, innombrables sont les questions qui viennent à l’esprit au sujet de ces classifications : quelles sont leurs fonctions ? quels principes président à ces classifications ? quel rapport une telle classification entretient-elle avec la mythologie ? comment se modifie cette classification lorsqu’on passe d’un peuple à un autre ? Les ethnologues, en Australie et ailleurs, ont continué à rapporter les

classifications des tribus encore inconnues et ont souvent montré l'importance et la fréquence de cette institution. [2] Toutefois les études théoriques qu'appelaient les problèmes posés par les classifications dualistes n'ont pas vu le jour, tout au moins dans une perspective systématique. [3]

6 La présente étude prétend combler en partie cette lacune. A partir du relevé systématique de ces classifications et de l'examen de leur contenu, de leurs types et de leurs principes, elle vise à dessiner le sens d'une évolution de l'organisation sociale.

7 De manière délibérée, elle reste limitée dans ses buts et dans ses conclusions. En un sens elle reste une étude formelle, car la base matérielle des sociétés australiennes qui permettrait de comprendre le pourquoi des classifications dualistes n'y est pas prise en considération. De même la question fondamentale des causes de l'évolution qu'elle prétend mettre à jour n'y est pas posée. Mais dans un autre sens elle dépasse une étude purement formelle de par son orientation et ses conclusions puisque l'examen des formes n'y sert qu'à montrer et à prouver une tendance historique. Plus précisément, si j'ai pu montrer qu'une étude formelle bien menée peut déboucher sur des conclusions d'ordre historique, mon but sera atteint. Si ces conclusions sont acceptées, aucune question fondamentale ne sera résolue, mais au contraire une nouvelle problématique pourra se poser.

8 Au niveau du contenu des conclusions, l'une d'elles concerne le problème de l'antériorité de la filiation matrilinéaire. Sur cette question qui a fait couler tellement d'encre, deux mots suffiront ici pour replacer le débat dans l'histoire de l'ethnologie et lever les obstacles qui bloquent la discussion sur le sujet.

9 Dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'ethnologie a pris naissance sur une base évolutionniste : l'étude des sociétés primitives devait

permettre de restituer le sens global de l’évolution de la société. La découverte de sociétés techniquement peu évoluées au sein desquelles la filiation se faisait par la voie maternelle devait conduire à l’affirmation de l’antériorité de la matrilinéarité sur la patrilinéarité. A la fin du siècle, cette thèse pouvait encore rendre compte de l’état des connaissances ethnographiques. De l’Australie on ne connaissait bien que les tribus du sud-est (là où a débuté la colonisation) qui sont dans leur très large majorité matrilinéaires. Les sociétés australiennes placées tout en bas de l’échelle de l’évolution en raison de leur faible niveau technique, étaient donc caractérisées par la matrilinéarité. A l’autre bout de l’échelle, la filiation patrilinéaire était le fait des sociétés industrielles. Entre les deux, les sociétés des Indiens de l’Amérique du Nord, où les deux types de filiation se trouvent, pouvaient représenter un stade de transition, le niveau technique s’étant sensiblement amélioré par rapport à celui atteint par les Australiens, avec l’invention de l’agriculture notamment. Le schéma était donc cohérent et se trouvait étayé de plus par des études ponctuelles qui tentaient de repérer des formes de transition ou d’établir des survivances du stade matrilinéaire.

10 Au début du XXe siècle se développe une offensive générale contre toute la thèse de l’antériorité de la matrilinéarité. Dans la réfutation de cette thèse, les tenants de cette nouvelle tendance pouvaient s’appuyer sur la découverte de sociétés, qui tout en étant réputées au stade le plus archaïque, celui de la chasse, ne sont pas matrilinéaires : d’une part en Australie même, où il s’avère que presque toutes les tribus sont patrilinéaires et que celles du sud-est constituent plutôt une exception, d’autre part dans le reste du monde, chez les Fuégiens de la Terre de Feu, les Pygmées, les Bochimans, les Andamanais, etc. Mais par delà l’examen critique des

faits ethnologiques, c'est la possibilité même de reconstituer une évolution qui devait être niée, toute tentative évolutionniste étant d'avance déclarée illégitime. Après la première guerre mondiale, cette tendance devait triompher dans la plupart des pays, et, sauf exception, la thèse de l'antériorité de la filiation matrilinéaire ne sera plus mentionnée que pour faire l'objet d'une condamnation rituelle. La justesse de cette position paraîtra si bien établie que lorsque l'évolutionnisme renaîtra après la seconde guerre mondiale aux Etats-Unis avec l'école néo-évolutionniste, celle-ci caractérisera le stade le plus ancien, celui de la chasse, comme étant patrilocal et normalement à filiation patrilinéaire ; l'explication de la matrilinéarité de certaines tribus d'Australie devant être cherchée dans une hypothétique diffusion à partir de la Nouvelle-Guinée.

11 L'histoire de l'ethnologie australienne suit le même schéma. Avant 1914, l'évolutionnisme est bien représenté par Howitt, qui est incontestablement un des principaux chercheurs de l'époque, avec Roth, et Spencer et Gillen, Partisan convaincu de l'antériorité de la filiation maternelle, Howitt consacre un article à la question et charpente son ouvrage sur les tribus du sud-est en fonction de cette théorie. Dès avant 1914, quelques voix dissonantes se font déjà entendre. En 1930, est fondée la revue *Oceania* et Radcliffe-Brown y publie son célèbre article sur l'organisation sociale australienne : toute considération d'évolution sera désormais bannie des préoccupations des chercheurs.

12 A partir du moment où toute tentative visant à reconstruire l'évolution de la société est considérée comme illégitime, la question même de l'éventuelle antériorité de la matrilinéarité ne peut plus se poser. Pour pouvoir la poser à nouveau, c'est-à-dire pour pouvoir passer à l'examen des faits susceptibles de confirmer ou d'infirmer la

thèse de l'antériorité, il faut tout d'abord passer outre les préjugés philosophiques anti-évolutionnistes.

13 Radcliffe-Brown, qui passe pour un des plus grands ethnologues modernes a joué un rôle décisif dans l'histoire de l'ethnologie australienne en l'orientant définitivement dans un sens anti-évolutionniste. Rejetant catégoriquement les écoles évolutionnistes du XIXe et du début du XXe siècles, il avait l'habitude de désigner leur commune approche par l'expression de "méthode de l'histoire conjecturale", pour mieux souligner leur caractère vain. Le bien fondé de leurs reconstructions ne pourrait être apprécié "qu'à condition de connaître les lois de l'évolution sociale, lois que nous ignorons et qu'on ne pourra, à mon avis, jamais formuler". [4] Une telle position a de quoi surprendre, car qu'est-ce qui peut permettre d'affirmer que nous ne connaîtrons jamais les lois de l'évolution sociale, alors que l'histoire des sciences est riche en découvertes et en développements théoriques totalement imprévisibles et insoupçonnables auparavant ? Comment justifier un tel pessimisme théorique ? On ne cherche pas ce qu'on ne pense pas trouver, et on ne trouve que là où l'on cherche. La position de Radcliffe-Brown conduit donc inéluctablement à rejeter a priori toute considération d'évolution et à bloquer au départ toute recherche des origines. On a prétendu bien souvent fonder le caractère scientifique de l'anthropologie sur un tel rejet. Mais on pourrait se demander ce que serait une "science" de la société qui ne pourrait expliquer le mouvement même de l'objet qu'elle considère. En réalité une telle attitude négative, loin d'être scientifique et saine dans son fondement, relève du plus pur obscurantisme. Dans un autre domaine, Auguste Comte, avant de sombrer vers la fin de sa vie dans le mysticisme, avait voulu de même assigner des limites aux sciences physiques. Le savant ne devait pas dans ses recherches descendre

au-dessous du niveau de l'atome, qui aurait représenté ainsi la limite des connaissances humaines possibles. On sait ce qu'il en advint.

14 Pour terminer, il n'est peut être pas inutile de donner quelques explications sur la méthode. Si le but de ce travail est de mettre à jour une évolution, le moyen en est l'étude des classifications dualistes australiennes. Or la connaissance que nous en avons est bien souvent fragmentaire, sinon dérisoire, toujours incomplète, peut-être même entachée d'erreurs. On pourrait donc objecter à ce travail la fragilité de la base sur laquelle il s'édifie. En général, l'ethnologue, plutôt que de travailler sur des informations anciennes, juge préférable de se rendre lui-même sur le terrain pour mener une nouvelle enquête en conformité avec les derniers critères de la rigueur scientifique. En Australie, comme dans d'autres régions du monde, la presque totalité des tribus a disparu, et, dans les communautés aborigènes qui subsistent, l'organisation sociale a été tellement modifiée qu'il n'est pas évident que les classifications dualistes puissent encore faire l'objet d'une enquête ethnographique. A moins de renoncer à étudier ces sociétés et de décréter ainsi la fin de l'ethnologie dans cette région, il faut bien se contenter des témoignages légués par les ethnologues du passé, en dépit de leurs nombreuses imperfections réelles ou supposées. Rien ne sert de mépriser les anciens documents ethnographiques lorsque de nouveaux ne peuvent être produits : il s'agit alors de passer à la critique des textes dont nous disposons et d'élaborer des méthodes qui permettent, à partir d'informations toutes limitées et douteuses, mais en les prenant en compte dans leur totalité, d'obtenir des résultats pertinents. La méthode de la présente étude, en particulier celle de la première partie, qui, en regroupant les différentes informations par petits paquets, calcule pour chacun d'eux une sorte de moyenne statistique, conduit à l'élimination des erreurs

ponctuelles, dont nous n'avons aucune raison de supposer qu'elles se répètent. Que la méthode ici employée soit globale, quantitative et statistique ne veut pas dire qu'il ne puisse en exister d'autres, de nature différente.

NOTES

1. Durkheim et Mauss 1901-1902.

2. Pour un exposé général sur cette question en Australie, outre l'article précité, on pourra consulter Frazer 1910, pp. 427,431, 451,540 et 567 ainsi que Elkin 1967, pp. 208 et 222.

3. A l'exception de R. et L. Makarius 1961, qui ont poursuivi les travaux de Durkheim et Mauss dans une direction entièrement nouvelle.

4. Radcliffe-Brown 1968, p. 115.

Première partie. Comparaison des classifications dualistes

1. Position du problème

1 L'idée de comparer les classifications dualistes est née de la façon suivante. Les classifications de quelques tribus organisées en quatre sections présentaient un certain nombre de particularités qui appelaient une interprétation historique (comme il sera expliqué au Chapitre 2). Au début, il s'agissait seulement de remarques isolées, pour lesquelles une approche qualitative pouvait suffire. Ce n'est qu'ensuite, lorsque l'étude a pris de l'ampleur et qu'il a fallu généraliser ce qui au début n'était que de simples intuitions, que cette approche s'est avérée insuffisante. En effet, au départ, le problème de la comparaison semble simplifié par la constance de quelques oppositions : aigle opposé à corneille, cacatoès blanc opposé à cacatoès noir, etc. Ce qui frappe ensuite, c'est la récurrence de certaines associations : l'opossum est presque toujours dans la même moitié que l'aigle, le serpent-tapis dans la même moitié que le corbeau, etc. Mais comme ces constances sont loin d'avoir la régularité des lois physiques, on se trouve rapidement submergé par la diversité des faits lorsqu'on se contente d'une telle approche qualitative. Il devient donc nécessaire de mettre sur pied une approche quantitative simple, à la fois objective et systématique. Dans ce qui suit, j'ai préféré commencer par exposer en tout premier heu cet outil mathématique, ce qui permettra ensuite de simplifier et de condenser les résultats préliminaires du Chapitre 2.

DEFINITION DU TAUX DE COHERENCE INTERNE

2 Prenons deux tribus imaginaires, que nous appelerons X et Y, toutes deux possédant une organisation en moitiés, que nous supposerons porter les mêmes noms, A et B, dans chacune des tribus.

3 La classification de la tribu X est :

- dans la moitié A est classé : le corbeau, le kangourou, l'émeu, l'ocre rouge
- dans la moitié B est classé : le faucon, l'opossum, le dingo,

4 La classification de la tribu Y est :

- dans la moitié A est classé : le corbeau, le kangourou, le serpent-tapis, le dingo
- dans la moitié B est classé : le faucon, l'opossum, l'ocre rouge, le crocodile.

5 On va représenter ces deux classifications dans un tableau : en ligne, les éléments qui font l'objet de la classification, en colonne, les tribus. Dans chaque case du tableau, on inscrit :

6 +1 si l'élément classé est dans la moitié A dans la tribu considérée

7 -1 si l'élément classé est dans la moitié B dans la tribu considérée

8 0 si l'élément n'est pas classé dans la tribu considérée.

	X	Y	XY
corbeau	+1	+1	+1
kangourou	+1	+1	+1
émeu	+1	0	0
émeu	+1	−1	−1
faucon	−1	−1	+1
opossum	−1	−1	+1

dingo	−1	+1	−1
serpent-tapis	0	+1	0
crocodile	0	−1	0

9 Dans la troisième colonne du tableau ci-dessus (colonne X Y), le chiffre inscrit sur une ligne est le produit des deux chiffres en colonnes X et Y sur la même ligne. Ainsi pour le corbeau, X et Y ont +1 : en X Y nous lisons +1 : etc.

10 La signification de cette opération est la suivante :

- si un élément est classé A dans la tribu X et A dans la tribu Y, nous obtenons (+1) x (+1) = +1. De même si un élément est classé B dans les deux tribus nous obtenons (-1) x (-1) = +1. Dans les deux cas, il y a cohérence entre les deux classifications (en ce qui concerne cet élément) et dans les deux cas nous obtenons +1.
- si un élément est classé A dans une tribu et B dans l'autre, nous obtenons (+l) x (-l) = -1. Dans ce cas, il y a *incohérence* entre les deux classifications (en ce qui concerne cet élément) et nous obtenons -1.
- si un élément est classé en A ou B dans une tribu et n'est pas classé dans l'autre, nous obtenons (0) x (±1) = 0. Dans ce cas, les classifications ne sont pas *comparables* (en ce qui concerne cet élément) et nous obtenons 0.

11 Nous voyons sur l'exemple des deux tribus X et Y que leurs classifications sont cohérentes en ce qui concerne le corbeau, le kangourou, le faucon et l'opossum : qu'elles sont incohérentes en ce qui concerne l'ocre rouge, et le dingo : qu'elles ne sont pas comparables en ce qui concerne l'émeu, le serpent-tapis et le crocodile. Si j'appelle *a* le nombre d'éléments comparables, *a* est la somme des chiffres de la colonne X Y, chiffres pris en valeur absolue. [1] Si j'appelle *b* la différence entre le nombre d'éléments cohérents et le nombre d'éléments incohérents, *b* est la somme algébrique des chiffres de la colonne X Y. Le nombre *b,* qui caractérise la cohérence globale d'une tribu à l'autre, n'a de signification que rapporté au

nombre d'éléments comparables *a.* Ceci conduit à appeler *indice de cohérence* le rapport :

$$c = \frac{b}{a}$$

12 Dans l'exemple des deux tribus imaginaires nous avons :

13 a = 6

14 b = 4 - 2 = 2

$$c = \frac{2}{6} = 33,3\%$$

15 Si deux tribus avaient tous leurs éléments classés de la même manière, nous aurions :

16 b = a

17 c = 100 %

18 Si deux tribus avaient tous leurs éléments classés de manière opposée, nous aurions :

19 b = - a

20 c = - 100 %

21 Si deux tribus avaient la moitié de leurs éléments comparables classée de même manière et l'autre moitié classée de manière opposée, nous aurions :

$$b = \frac{a}{2} - \frac{a}{2} = 0 \quad ; \quad c = 0\,\%$$

22 J'espère avoir montré par cet exposé un peu long que l'approche mathématique, d'une part, ne mettait en jeu que des calculs

extrêmement simples, d'autre part, correspondait bien à l'intuition que l'on avait du problème.

23 Une fois défini l'indice de cohérence entre deux tribus il n'est nullement difficile de définir un taux de cohérence relatif à un groupe de tribus. Ce taux – appelé taux de cohérence interne – est la moyenne de tous les indices de cohérence relatifs à tous les couples possibles de deux tribus appartenant au groupe. [2]

24 Toutefois, cette manière de faire soulève un problème. Nous avons dit que l'affectation de +1 à A et de -1 à B était conventionnelle. Dans l'exemple théorique considéré, nous avons supposé que les noms de moitié étaient les mêmes pour les deux tribus et il paraissait normal d'affecter le même signe à la même moitié quelle que soit la tribu. En fait, même dans ce cas, il n'en est rien. Reste le cas où les noms de moitié ne sont pas les mêmes d'une tribu à l'autre. Il n'y a pas de solution a priori à ce problème. Dans tous les cas il a fallu examiner toutes les possibilités différentes d'affectation du +1 et du -1 de manière à ce que cette affectation rende optimal le taux de cohérence interne. Tous les taux indiqués se situent donc dans le meilleur cas possible.

25 Si nous supposons que les classifications des différentes tribus d'un groupe sont faites entièrement au hasard, c'est-à-dire de manière totalement indépendante les unes des autres, nous pouvons bien sûr obtenir des taux de cohérence interne très forts comme des taux très faibles. Avant l'optimisation décrite ci-dessus, l'indice de cohérence de deux classifications au hasard varie de -100 % à 100 %, et il est évident que sa moyenne statistique (ou espérance mathématique) est nulle. Il en va de même pour le taux de cohérence interne. Mais lorsqu'on optimise l'affectation, on tend à éliminer les taux négatifs, donc à augmenter le taux de cohérence de probabilité interne. Les calculs de probabilité montrent [3] que, dans ce cas, le taux de

cohérence interne moyen tourne autour de 30 %. C'est donc par rapport à ce dernier nombre qu'il faut juger les taux calculés.

SIGNIFICATION ETHNOLOGIQUE DU TAUX DE COHÉRENCE INTERNE

26 Comment interpréter les différences de taux de cohérence, d'un groupe de tribu à l'autre ?

27 L'hypothèse qui est faite ici est que les différentes classifications tribales que nous connaissons aujourd'hui proviennent, si elles sont cohérentes entre elles, de la différenciation au cours de l'histoire d'un nombre limité de classifications qui peuvent être appelées souches, par analogie avec la linguistique. Si un groupe de tribus géographiquement voisines paraît culturellement homogène (homogénéité linguistique, similitude de l'organisation sociale, etc.) il est naturel de penser que ces tribus procèdent d'une même origine historique. Si ces tribus possèdent des classifications ayant un fort taux de cohérence, c'est que ces classifications ont évolué lentement et sans ruptures marquées à partir de la classification souche qui était celle de l'origine commune des tribus du groupe. En un sens, il semble normal que de telles tribus présentent un fort taux de cohérence. S'il se trouve qu'un groupe de tribus, paraissant avoir le même type d'homogénéité culturelle et donc pouvant être rattachées à une même origine historique, a des classifications caractérisées par un faible taux de cohérence (comparable aux 30 % de référence), les choses se présentent différemment. Si on suppose qu'il n'y avait pas de classification à l'origine, c'est que quelque modification profonde de l'organisation sociale aura amené chaque tribu, de manière indépendante des autres, à bâtir une classification, qui sera ainsi incohérente avec la voisine, et si on suppose qu'il

existait une classification à l'origine, c'est que quelque changement radical aura bouleversé de fond en comble cette classification première. Dans les deux cas, le bouleversement ne peut être que récent (c'est-à-dire bien après l'existence des sociétés à classifications souches), car sinon le processus de différenciation progressive aurait créé à partir de chaque classification un ensemble de classifications qui seraient cohérentes. D'après cette hypothèse explicative, la cohérence est la marque de l'ancienneté et l'incohérence celle de la nouveauté résultant d'un bouleversement récent.

28 En dehors de cette explication de type évolutionniste, on pourrait, pour expliquer la cohérence, être tenté de recourir à une hypothèse en termes de diffusion. Dans ce cas, la cohérence s'expliquerait par la diffusion d'une même classification. Et comme la diffusion peut être récente, ceci nous empêcherait de faire une corrélation entre cohérence et ancienneté, d'une part, incohérence et nouveauté, d'autre part. La diffusion peut facilement rendre compte de la similitude entre des objets culturels appartenant à deux sociétés différentes, mais beaucoup plus difficilement de la ressemblance de systèmes, comme les classifications dualistes. Contentons nous de remarquer qu'un emprunt fait à une autre culture conduit à la coexistence au sein d'une même société d'éléments d'origines différentes, donc hétérogènes. La diffusion doit être plutôt source d'hétérogénéité (d'incohérence entre les classifications) que d'homogénéité (de cohérence entre les classifications). Nous verrons dans la troisième partie comment on peut réfuter de manière définitive l'hypothèse que la cohérence proviendrait d'une diffusion.

29 Dans les deux hypothèses explicatives examinées, évolutionniste ou diffusionniste, la cohérence est expliquée par une origine historique commune. On pourrait penser que la cohérence entre deux

classifications s'explique simplement par le fait que ces deux classifications sont régies par un même principe de classification : de même, si on pense que les phénomènes naturels sont rangés dans une même moitié en vertu de leur similitude, la cohérence ne pose plus de problème. Dans ce cas, ce serait non pas une contingence historique qui expliquerait la cohérence mais la nécessité de quelque principe inhérent à la pensée humaine ou de quelque association d'idées. Or, si une telle perspective explique bien la cohérence, elle est absolument incapable de rendre compte de l'incohérence qui caractérise certains groupes de classifications : pour expliquer ces dernières, il faut bien qu'une contingence soit venue contrecarrer l'influence des principes, ce qui rejoint l'explication évolutionniste. L'hypothèse évolutionniste ne présuppose rien quant à l'existence ou non de principes de classification : la cohérence peut s'expliquer par le rattachement des classifications à une classification souche que celles-ci soient ou non régies par des principes. Il suffit d'ajouter que le bouleversement qui aura provoqué l'incohérence aura également rendu inapplicables ces principes, s'ils existent. Mais comme nous reviendrons amplement sur cet aspect des classifications dans la 3ème partie, il n'est pas nécessaire de l'examiner davantage pour le moment.

30 En conséquence, nous supposerons que toute incohérence s'explique par un changement. La thèse qui est présentée ici est que :

1. ce changement est un changement qui a lieu dans l'organisation sociale (ce qui n'est nullement surprenant puisque la classification est liée à s'y confondre avec l'organisation en deux moitiés exogamiques)
2. ce changement est le passage d'un système à moitiés matrilinéaires à un système à moitiés patrilinéaires.

31 Toutefois, comme ce second point est relativement nouveau dans l'ethnologie contemporaine, tout au moins en ce qui concerne les

peuples chasseurs-collecteurs, je pense nécessaire de faire précéder les résultats généraux d'un certain nombre de préliminaires.

NOTES

1. C'est-à-dire sans tenir compte du signe.

2. Sur l'aspect mathématique de ces questions, voir l'annexe I.

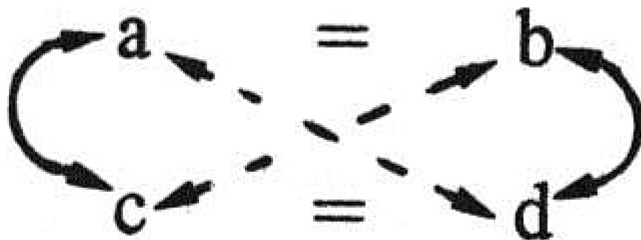
3. Voir annexe II.

2. Considérations et résultats préliminaires

1 La plupart des tribus australiennes sont organisées en deux moitiés matrilinéaires ou patrilinéaires, nommées ou non : dans ce cas, nous avons une classification en deux moitiés. Un grand nombre de tribus sont organisées en sections et en sous-sections : parmi celles-ci certaines présentent des classifications en quatre quarts ou en huit huitièmes. Il convient donc tout d'abord d'examiner ces classifications en deux, en quatre et en huit ainsi que le rapport qu'elles entretiennent entre elles.

CLASSIFICATIONS EN DEUX, EN QUATRE ET EN HUIT

2 Dans une organisation à sections, l'ensemble de la tribu est divisé en quatre groupes, appélés sections par les ethnologues. En désignant par *a, b, c* et *d* ces sections, l'organisation se présente ainsi :



3 Le signe = relie deux sections qui se marient, le signe ↔ relie la section de la mère et celle de ses enfants et le signe ← - → relie la

section du père et celle de ses enfants. Par exemple, un homme de *a* doit se marier en h, sa fille est en *d*, la fille de sa fille en *b* ; une femme de c se marie en *d*, son fils est en *a*, il se marie en b, le fils de son fils est en *d*, etc.

4 Une organisation en quatre sections – du point de vue matrimonial – peut être considérée d'un point de vue formel comme la superposition de deux principes de filiation (matrilinéaire et patrilinéaire) : *ac* et *bd* forment deux moitiés matrilinéaires et *ad* et *cb* forment deux moitiés patrilinéaires. De même, lorsqu'il y a une classification en quatre sections, chaque phénomène étant classé dans une des quatre sections, cette classification quadripartite peut être considérée d'un point de vue formel comme la superposition de deux classifications dualistes : une classification en moitiés matrilinéaires (*ac* et *bd*) et une classification en moitiés patrilinéaires (*ad* et *cb*). De plus il existe deux moitiés, dites endogamiques, ou niveaux de génération, qui sont *ab* et *cd*. Une classification en quatre peut donc être considérée, toujours d'un point de vue formel, comme composée d'une triple classification dualiste, en moitiés matrilinéaires, en moitiés patrilinéaires et en moitiés endogamiques. Il résulte de ces remarques que si deux classifications (relatives à deux tribus différentes) en quatre doivent être cohérentes entre elles, nécessairement doivent aussi être cohérentes les trois classifications dualistes matrilinéaires, patrilinéaires et endogamiques : cette remarque nous permet donc de juger de la cohérence d'une classification quadripartite sans avoir besoin d'élaborer une méthodologie particulière, mais simplement en la décomposant en classifications dualistes.

5 Un exemple montrera à la fois ce qui vient d'être expliqué et comment les résultats seront analysés. Soient deux tribus X et Y possédant chacune une classification quadripartite en quatre

sections nommées de la même manière *a, b, c* et *d.* On peut représenter ces classifications selon le diagramme :

éléments de a	éléments de b
éléments de c	éléments de d

6 (*a, b, c et d* ayant la même signification qu'à la page 15).

7 Supposons que, selon ce diagramme, les classifications des tribus X et Y se présentent ainsi :

Tribu X

corneille	opossum chien
crocodile ocre rouge	aigle chat sauvage

Tribu Y

crocodile	chien chat sauvage
corneille ocre rouge	aigle opossum

8 Dans cette représentation, chaque quart du diagramme représente une section, chaque colonne regroupant deux quarts représente une moitié matrilinéaire (*ac* ou *bd*), chaque couple de quarts opposés par sommet représente une moitié patrilinéaire (*ad* ou *bc*) et chaque ligne horizontale regroupant deux quarts représente une moitié endogamique (*ab* ou *cd*).

9 Il est clair que les classifications en quatre de X et de Y sont incohérentes, puisque une même section (*a, b, c* ou *d*) ne possède jamais les mêmes animaux en X et en Y. Il est également clair sur ce type de représentation que les animaux classés dans la colonne de gauche de chaque tribu sont les mêmes en X et en Y ; de même pour la colonne de droite. La classification en moitiés matrilinéaires est totalement cohérente pour les deux tribus X et Y. Dans les tribus

réelles de l’Australie, je vais m’efforcer de montrer qu’il en est de même. Qu’estce que cela signifie ? Si une classification en quatre complètement incohérente d’une tribu à l’autre existait à l’origine, il est absolument improbable qu’en regroupant les quarts qui composent les colonnes, pour former la classification dualiste matrilinéaire, on puisse obtenir quelque chose de cohérent. Autrement dit, la seule hypothèse raisonnable est de penser qu’à l’origine il existait une classification dualiste matrilinéaire cohérente, et que par la suite chaque liste de moitié a été coupée en deux pour former une classification en quatre : si la coupure s’est effectuée de manière indépendante d’une tribu à l’autre, c’est-à-dire au hasard, nous obtenons une classification quadripartite incohérente. Cette hypothèse est la seule qui puisse rendre compte de ce fait étonnant que, lorsqu’on regroupe les quarts d’une classification quadripartite incohérente pour former des moitiés matrilinéaires, on obtienne une classification dualiste matrilinéaire cohérente.

10 Il nous faut donc juger de la cohérence des différentes classifications. La méthode par comparaison avec les diagrammes en quatre quarts est séduisante, mais totalement inapplicable sur une grande échelle. D’une part, parce que l’exemple imaginaire de deux tribus X et Y a le caractère d’un exercice d’école : dans la réalité la cohérence et l’incohérence ne sont que rarement aussi nettes. D’autre part, parce que lorsqu’on compare un nombre de tribus supérieur à deux, on est vite submergé par les diagrammes et le nombre de comparaisons à effectuer. [1] Le recours au calcul des taux de cohérence interne permet de résoudre ces problèmes. Voyons comment il se présente dans le cas des deux tribus X et Y. En affectant + 1 et - 1 respectivement aux moitiés matrilinéaires *ac* et *bd*, + 1 et - 1 respectivement aux moitiés patrilinéaires *ad* et *cb*, + 1 et

- 1 aux moitiés endogamiques *ab* et *cd*, l'information et le calcul des taux se présentent ainsi : (voir tableau page suivante)

	En moitiés matrilinéaires			En moitiés patrilinéaires			En moitiés endogamiques		
	X	Y	XY	X	Y	XY	X	Y	XY
corneille	+1	+1	+1	+1	−1	−1	+1	−1	−1
crocodile	+1	+1	+1	−1	+1	−1	−1	+1	−1
ocre rouge	+1	+1	+1	−1	−1	+1	−1	−1	+1
opossum	−1	−1	+1	−1	+1	−1	+1	−1	−1
chien	−1	−1	+1	−1	−1	+1	+1	+1	+1
aigle	−1	−1	+1	+1	+1	+1	−1	−1	+1
chat sauvage	−1	−1	+1	+1	−1	−1	−1	+1	−1
calcul du taux			a=7 b=7 c= 100%			a=7 b=−1 c= −14%			a=7 b=− 1 c= −14%
après optimisation			c= 100%			c= 14%			c= 14%

11 Nous retrouvons donc par le calcul que :

1. la cohérence est totale entre classifications en moitiés matrilinéaires
2. la cohérence étant nulle (14 % bien inférieur au 30 % de référence) dans au moins une des trois classifications dualistes composantes de la classification quadripartite, cette dernière est incohérente.

12 La suite présente les résultats relatifs aux régions d'Australie dans lesquelles existe une classification quadripartite et pour lesquelles celle-ci est connue.

13 Les tribus du centre Queensland [2] ont une organisation en quatre sections ; dans la plupart des cas, les moitiés matrilinéaires sont nommées. A chaque section est associée, selon les tribus, soit une liste d'aliments permis, soit une liste d'aliments défendus, soit une liste de totems (qui ne se transmettent ni en ligne utérine ni en ligne masculine), soit une liste dont on ne sait rien d'autre que le fait d'être associée à une section. Nous nous trouvons donc devant une

classification en quatre. J'ai pu relever ces classifications, ou du moins ce qu'on en connaît pour 14 tribus. Ces tribus sont comparables car elles possèdent en commun un ou deux noms de moitiés et dans certains cas les mêmes noms de sections. Les calculs des taux de cohérences internes donnent :

- en moitiés matrilinéaires 49 %
- en moitiés patrilinéaires 27 %
- en moitiés endogamiques 29 %

14 C'est-à-dire que les classifications en moitiés patrilinéaires et endogamiques sont complètement au hasard. La classification en quatre, elle aussi, est donc incohérente.

15 Seule la classification en deux moitiés matrilinéaires est relativement cohérente d'une tribu à l'autre. Autrement dit, sous une classification en quatre hautement incohérente nous trouvons sous-jacente une classification cohérente. Ceci ne peut être interprété, comme nous venons de le voir, que si on suppose qu'il n'existait à l'origine que deux moitiés et qu'il y a eu postérieurement subdivision de chaque moitié en deux pour obtenir le système à quatre sections que nous connaissons.

16 L'examen des données corrobore d'ailleurs cette conclusion. La classification en deux moitiés matrilinéaires est une ”bonne” classification, en ce sens que le même animal ne se trouve jamais à la fois dans les deux moitiés, sauf un cas. Au contraire, le même animal se trouve très souvent dans deux sections différentes (mais de la même moitié matrilinéaire) : on a l'impression que la subdivision de chaque moitié en deux sections reste inachevée. Les classifications en moitiés patrilinéaires ou endogamiques sont ”mauvaises” du même point de vue : car à chaque fois que le même animal se retrouve dans les deux sections d'une même moitié matrilinéaire, il se trouve par là même à la fois dans deux moitiés patrilinéaires

différentes et dans deux moitiés endogamiques différentes. [3] Bref, la seule classification cohérente et fondamentale est celle en deux moitiés matrilinéaires. D'après notre interprétation de la cohérence, elle est la plus ancienne et l'organisation en sections, avec la classification en quatre qu'elle entraîne, n'apparaît que comme une modification ultérieure.

17 Il faut juger de la signification des taux calculés en fonction de l'ampleur des données prises en compte. En ce qui concerne le centre Queensland, 14 tribus sont prises en compte, ce qui est un nombre exceptionnellement grand. Ces tribus couvrent une région géographique considérable, près des deux tiers du Queensland. Quant au nombre d'éléments comparables pour tout ce groupe [4] il est de 240. Les trois critères – nombre de tribus, surface géographique, nombre d'éléments comparables – permettent de juger de la qualité ou de la signification des résultats obtenus. Les taux du centre Queensland sont parmi les plus significatifs.

18 Le long de la côte du Pacifique, dans l'extrême sud-est du Queensland comme dans le nord-est des Nouvelles-Galles du Sud, on trouve tout un groupe de petites tribus possédant une organisation à sections et une classification en quatre. Les classifications sont partiellement connues pour six de ces tribus. [5] Les calculs des taux de cohérence interne pour ces six tribus donnent :

- en moitiés matrilinéaires 73 %
- en moitiés patrilinéaires 39 %

19 La différence entre ces deux taux est quantitativement significative et va dans le même sens que pour le centre Queensland. Le taux de 39 % obtenu pour des classifications patrilinéaires, n'est pas significativement différent de celui qu'on attend en moyenne de classifications faites au hasard. Ceci, d'autant plus qu'il s'agit d'une

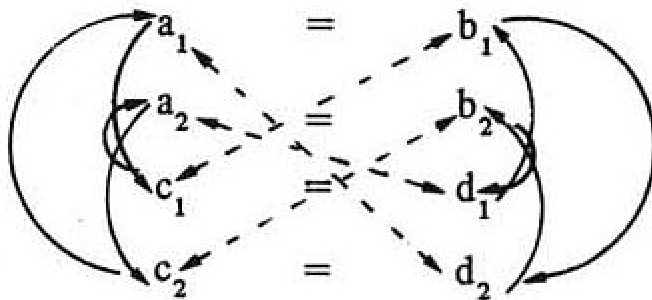
aire géographique petite, qu'il n'y a que six tribus et que le nombre d'éléments comparables n'est que de 23.

20 Enfin, dans l'Australie de l'ouest on connaît un totémisme de section pour deux tribus. [6] Les calculs donnent :

- en moitiés matrilinéaires 50 %
- en moitiés patrilinéaires 0 %
- en moitiés endogamiques 50 %

21 Ces taux ne concernent que deux tribus et le nombre d'éléments comparables est de 4. Ils s'appuient donc sur des données dérisoirement limitées. Toutefois, ils tendent à montrer que même dans cette région à caractère patrilinéaire accentué, le regroupement de sections en moitiés patrilinéaires ne fournit pas une bonne cohérence.

22 Dans une organisation à sous-sections, l'ensemble de la tribu est divisé en huit groupes, appelés sous-sections. En notant a_1, a_2, b_1, b_2, c_1, c_2, d_1 et d_2 ces sous-sections, l'organisation se présente (sous sa forme classique) ainsi :



23 Le signe = relie deux sous-sections qui se marient, le signe → relie la sous section de la mère et celle de ses enfants (dans le sens de la flèche) et le signe - - → relie la sous-section du père et celle de ses enfants (dans le sens de la flèche). Par exemple, un homme a_1 se marie en b_1, sa fille est en d_2, elle se marie en c_2, et ses enfants sont en b_2, etc...

24 On voit que si on confond a, et a_2, b_1 et b_2, c_1, et c_2 et d_1 et d_2 on obtient un système à quatre sections. Tout ce qui a été dit du système à sections reste valable. En particulier, s'il existe une classification en huit, chaque phénomène naturel se trouvant classé dans une des huit sous-sections, on peut la considérer comme la composition d'une classification en moitiés matrilinéaires (a_1 a_2 c_1 c_2 et b_1 b_2 d_1 d_2), d'une classification en moitiés patrilinéaires (a_1 a_2 d_1 d_2 et c_1 c_2 b_1 b_2) et d'autres classifications dualistes que nous n'analyserons pas.

25 Dans l'est et dans le sud du Kimberley, plusieurs tribus présentent des classifications en huit. Nous les connaissons pour deux tribus [7] seulement mais de manière assez bonne puisque le nombre d'éléments comparables est de 11. Les calculs des taux de cohérence internes donnent :

- en moitiés matrilinéaires 100 %
- en moitiés patrilinéaires 63 %

26 La cohérence des classifications en moitiés matrilinéaires est totale. Quant au taux de cohérence en moitiés patrilinéaires, il peut paraître fort, toutefois :

1. il ne met en jeu que deux tribus : or il est clair qu'il est d'autant plus facile d'obtenir des taux élevés que le nombre de tribus est petit
2. la totale cohérence des classifications en moitiés matrilinéaires indique qu'il ne peut s'agir que de tribus étroitement apparentées, ce qui peut expliquer la similarité des classifications patrilinéaires observées
3. enfin, la classification en deux moitiés patrilinéaires n'est pas bonne : le corbeau se trouve à la fois dans les deux moitiés patrilinéaires ; le miel (avec des qualificatifs différents) est mentionné trois fois et dans des moitiés différentes ; le canard (dans un cas noir, dans l'autre non) se trouve dans les deux moitiés ; le wallaroo et le kangourou des rochers qui sont deux noms d'un même animal, le *macropus robustus*, se trouve dans les deux moitiés ; enfin, le serpent noir (qu'il soit serpent noir, serpent à tête noire ou serpent noir des rochers) est mentionné trois fois, une fois dans une moitié, deux fois dans l'autre. On pourra objecter que je fais peu de cas des qualificatifs, identifiant par exemple "miel doux" avec "miel sombre", et que ces qualificatifs – donnés en langue

anglaise – dénotent peut-être dans la pensée indigène des entités complètement distinctes [8] : donc qu'il n'y a pas du tout de contradiction. Je ne dispose d'aucun moyen pour infirmer ou confirmer cette vue, mais une remarque me semble décisive : dans les cinq cas mentionnés précédemment, l'animal ou l'objet considéré se trouve toujours classé dans la même moitié matrilinéaire. Je n'ai pu relever sur l'ensemble des listes qu'un seul cas de contradiction dans la classification matrilinéaire : le chat natif qui est mentionné deux fois, et dans des moitiés matrilinéaires différentes, encore que la première fois où il est mentionné, l'auteur ait pris soin de mettre un (?) indiquant par là que l'information n'est pas sûre.

27 En ce qui concerne la classification en huit, elle est mauvaise puisque, d'une part, nous avons déjà relevé cinq animaux ou objets qui étaient classés à la fois (2 ou 3 fois) dans des sous-sections différentes, d'autre part, il faut ajouter l'iguane qui est classé dans deux sous-sections différentes. Ce dernier cas de l'iguane – qui est bien classé tant du point de vue matrilinéaire que patrilinéaire c'est-à-dire relativement à un classement en quatre sections – tendrait à suggérer que la subdivision en sous-sections a été précédée d'une subdivision en sections.

28 L'ensemble de ces résultats va donc dans le même sens que ceux obtenus à partir de la considération des tribus possédant une classification quadripartite. S'ils paraissent quantitativement moins significatifs ceci doit être impute a la faiblesse de l'information. [9] D'un autre côté nous avons appris quelque chose de nouveau que ne pouvait nous fournir ni le Queensland, ni la côte est, mais que nous avons vu poindre à l'ouest. En effet, le centre Queensland était plutôt matrilinéaire en ce sens que les moitiés nommées étaient les moitiés matrilinéaires. Dans les tribus du Kimberley que nous venons de considérer, les moitiés ne sont pas nommées, mais à l'ouest et au nord (Ungarinyin et tribus de la Forrest River) il y a des moitiés patrilinéaires nommées ; à l'est (tribus de la bordure) il y a un système à semi-moitiés et à moitiés patrilinéaires nommées. L'ensemble du Kimberley est donc à inflexion nettement

patrilinéaire. Nous venons de voir que, même dans ce cas, c'est la classification en moitiés matrilinéaires qui était – et de loin – la plus cohérente, et, d'après notre hypothèse, la plus ancienne.

29 Enfin en Terre d'Arnhem, il y a des tribus qui possèdent un totémisme de section ou de sous-section. Nous connaissons des embryons de ces classifications pour trois tribus. [10] Les calculs donnent :

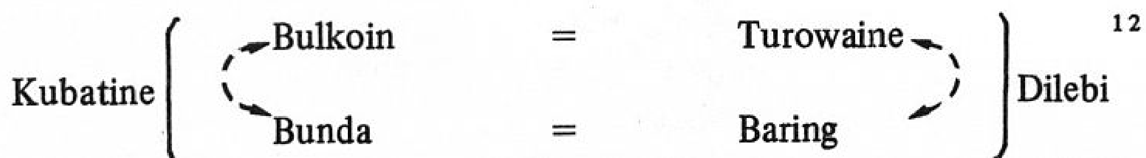
- en moitiés matrilinéaires 50 %
- en moitiés patrilinéaires 66 %

30 Ces résultats ne mettent en jeu qu'un nombre d'éléments comparables de 4 ou 6 pour un groupe de trois tribus. Ils sont à mon avis dépourvus de toute signification et je les cite par simple souci d'exhaustivité.

31 Les cinq régions examinées, centre Queensland, côte est, ouest, est - Kimberley et centre de la Terre d'Arnhem, sont à ma connaissance les seules pour lesquelles on ait relevé des classifications en quatre ou en huit. Si on laisse de côté la dernière, les résultats sont tous concordants et tendent à montrer que l'histoire n'a pu se dérouler que dans un seul sens : les classifications en sections et en sous-sections sont une modification de l'ancienne classification dualiste matrilinéaire.

UN CAS PROBABLE DE TRANSITION

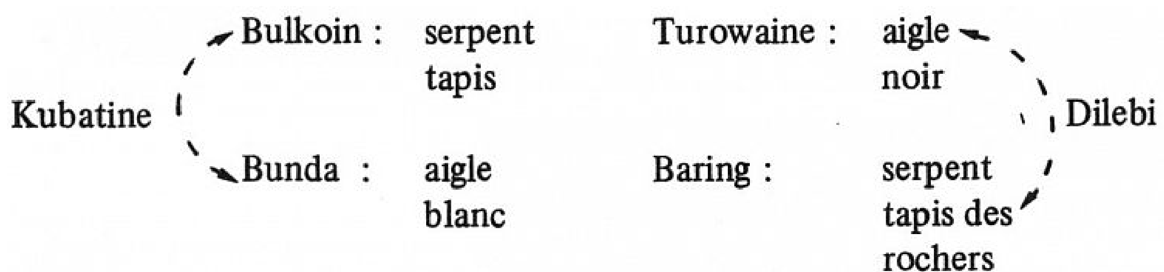
32 Les Kaiabara possèdent un système à quatre sections, avec moitiés patrilinéaires nommées. [11]



Note [12]

33 Les noms de moitiés sont les mêmes que ceux que portent les moitiés matrilinéaires dans les tribus Kamilaroi, mais ils désignent ici des moitiés patrilinéaires. L'existence de mêmes noms pour désigner des réalités différentes constitue une première particularité des Kaiabara.

34 Une seconde anomalie se dévoile à l'examen des totems. L'aigle blanc appartient à la section Bunda, donc à la moitié Kubatine : l'aigle noir appartient à la section Turowaine, donc à la moitié Dilebi. De même le serpent-tapis appartient à la section Bulkoin (moitié Kubatine) et le serpent-tapis des rochers à la section Baring (moitié Dilebi). Ceci ne serait pas surprenant si l'opposition blanc/noir relative à l'aigle, d'une part, et l'opposition des rochers/sans qualificatif relative au serpent-tapis, d'autre part, étaient des oppositions fréquentes dans cette région d'Australie. 13 Or il n'en est rien : les Kaiabara sont la seule et unique tribu de toute l'Australie de l'est dans laquelle j'ai trouvé ces deux oppositions. Celles-ci se présentent ainsi :



35 A leurs qualificatifs près, l'aigle et le serpent-tapis appartiennent tous deux à la fois aux deux moitiés patrilinéaires. Or, tout devient clair si on considère les moitiés matrilinéaires non nommées : la moitié correspondant à Bulkoin et Baring possède le serpent-tapis (des rochers ou non) et la moitié correspondant à Bunda et Turowaine possède l'aigle (blanc ou noir). Par cette opération nous retrouvons une classification qui est cohérente avec celle que nous

offrent les autres tribus (matrilinéaires) de l'est de l'Australie en ceci que :

1. il n'y a qu'un seul aigle, il n'y a qu'un seul serpent-tapis
2. l'aigle et le serpent-tapis sont presque toujours classés dans des moitiés (matrilinéaires) différentes : sur quarante-cinq tribus l'aigle est classé dans une moitié 25 fois (contre 3 fois dans l'autre) et le serpent-tapis est classé dans la deuxième moitié 25 fois (contre 1 fois dans la première).

36 Ainsi tout se passe comme si les Kaiabara avaient à l'origine possédé une classification en deux moitiés matrilinéaires ; puis avaient procédé à un dédoublement de chaque (ou de quelques uns seulement) élément classé (par exemple dédoublement de aigle en aigle blanc et en aigle noir) en deux éléments qu'ils auraient affectés aux deux sections de la même moitié matrilinéaire, obtenant ainsi une classification en quatre ; enfin, avaient repris les vieux noms de moitiés matrilinéaires pour désigner les moitiés patrilinéaires, donnant ainsi à l'ensemble de la classification l'aspect principal d'une classification en deux moitiés patrilinéaires. Il est à noter, en effet, que tout processus inverse est impensable. Car si on suppose qu'il existait au départ une classification en quatre non issue d'une classification en deux moitiés matrilinéaires (soit qu'on pense cette classification en quatre comme originaire, soit qu'on la pense comme issue d'une classification en deux moitiés patrilinéaires), il y a une probabilité nulle pour que se présentent précisément dans les deux sections d'une même moitié matrilinéaires des animaux aussi proches que aigle blanc et aigle noir, et, serpent-tapis et serpent-tapis des rochers.

37 Cette hypothèse permet d'expliquer une autre particularité des Kaiabara. Les enfants d'une femme ayant pour totem l'aigle noir ont pour totem l'aigle blanc ; ceux d'une femme ayant pour totem l'aigle blanc ont pour totem l'aigle noir ; etc. [14] Ce qui signifie, ainsi que

Howitt le fait remarquer, que la descendance du totem est matrilinéaire à la détermination (blanc ou noir) près.

38 Howitt, rapprochant ce fait des moitiés patrilinéaires, pensait d'ailleurs qu'il devait y avoir quelque erreur dans ses informations. Il est plus probable qu'il n'en était rien : la contradiction se résout en termes d'évolution. Alors que la descendance est devenue patrilinéaire quant aux moitiés nommées, l'affectation d'un totem à un individu déterminé se fait encore en suivant la voie maternelle. Mais cette dernière filiation ne peut survivre que tant que la société garde le souvenir de l'origine commune de l'aigle blanc et de l'aigle noir : si la société se pense comme strictement patrilinéaire, ces deux totems apparaîtront comme aussi étrangers l'un à l'autre que le sont deux totems quelconques appartenant à des moitiés différentes. Dans ce cas, il y aura soit un véritable totémisme de section (le totem d'un individu ne dépend pas de sa filiation, mais est choisi parmi la liste des totems de sa section par un moyen quelconque : divination, rêve etc.) soit totémisme patrilinéaire.

39 Dernière remarque : les informations que Howitt donne au chapitre mariage (p. 229) présentent une légère contradiction avec celles données au chapitre organisation sociale (p. 116). Nous lisons en effet qu'une femme serpent-tapis des rochers (Baring) a des enfants serpent-tapis de brousse (Bulkoin) – ce qui est conforme à ce que nous venons de voir – puis, qu'une femme ayant pour totem un serpent-tapis femelle (Bulkoin) a des enfants serpent-tapis de brousse (Baring) – cette information étant inverse de la précédente. Il apparaît donc que, s'il est certain que le serpent-tapis doit être séparé en deux – des rochers par opposition à sans qualification (femelle) ou de la brousse – au contraire il y a incertitude lorsqu'on doit affecter les deux qualités de serpent-tapis à chacune des deux sections. Ce qui montre que la classification en quatre, comme celle

en deux moitiés patrilinéaires, est mauvaise, au sens que nous avons donné à ce mot au chapitre précédent. De même, le calcul des taux de cohérence entre les Kaiabara et les Muruburra, [15] qui passent pour avoir la même organisation sociale bien que les noms des moitiés dans cette région soient inconnues, donne 100 % pour les moitiés matrilinéaires et 0 % pour les moitiés patrilinéaires. Ces taux, qui sont très peu significatifs car ces deux tribus ne possèdent que deux totems en commun, ont néanmoins l'avantage de montrer que nous retrouvons dans cette aire minuscule les mêmes caractéristiques que nous avons trouvées au chapitre précédent dans les autres régions d'Australie.

40 Radcliffe-Brown, traitant de l'aire Kabi [16] dans laquelle se trouvent géographiquement situés les Kaiabara, décrit l'organisation sociale comme typiquement matrilinéaire. S'appuyant sur les témoignages de J. Mathew et de R.H. Mathews, il rejette sans autre forme de procès les informations fournies par Howitt, qui décrit cette aire comme partiellement patrilinéaire. Toutefois l'opinion de Radcliffe-Brown ne me semble pas nécessiter un remaniement de la précédente analyse des Kaiabara. Ceci pour plusieurs raisons :

41 Premièrement les informations que donnent Howitt pour l'organisation sociale, les règles de mariage et la filiation du totem sont concordantes. D'autre part, la définition d'une aire patrilinéaire dans le sud-est Queensland ne semble pas avoir été faite à la légère : Howitt donne au début du chapitre concernant les Kaiabara les raisons précises qui permettent de qualifier la descendance dans un système à quatre sections de matrilinéaire ou de patrilinéaire. [17] Enfin : ”Bulkoin et Bunda sont dits frères, ainsi que Baring et Turowain”. [18] Bulkoin et Bunda sont les deux sections d'une même moitié patrilinéaire – de même Baring et Turowain –, ce qui

constitue un bon indice en faveur du patrilinéarisme. Je ne vois donc pas de raison a priori de rejeter les informations de Howitt.

42 Deuxièmement, ceci ne nous impose nullement de rejeter celles de Mathew et Mathews. [19] Si la précédente analyse est exacte, les Kaiabara et leurs voisins doivent être dans un état transitoire : il est simplement possible que les descriptions différentes des auteurs reflètent des aspects différents de la même réalité. Il est possible, par exemple, que, les Kaiabara étant dans un état de transition, certaines tribus ou sous-tribus aient conservé les vieux noms Kubatine et Dilebi pour désigner les moitiés matrilinéaires, alors que d'autres en ont déjà changé la signification en les appliquant aux moitiés patrilinéaires. Il est également possible que, vu la nouveauté des changements, il y ait confusion pour les intéressés eux-mêmes lorsqu'il s'agit de savoir si Kubatine et Dilebi désignent les moitiés matrilinéaires ou patrilinéaires. [20]

43 Enfin, il y a certaines particularités – séparation entre aigle blanc et aigle noir ; les enfants d'une femme aigle blanc sont aigle noir et non aigle blanc – qui ne me semblent pas pouvoir être expliquées dans l'hypothèse d'un système matrilinéaire classique.

44 Néanmoins, on pourrait regretter que cet exemple de transition soit établi sur un cas contesté et que cette contestation affaiblisse la netteté de la démonstration. Mais, précisément, un cas de transition n'est tel que s'il retient d'anciens traits et en apporte de nouveaux qui sont contradictoires avec les précédents : les Kaiabara retiennent une filiation matrilinéaire quant au totem et innovent en nommant les moitiés patrilinéaires. Devant cette situation contradictoire, comment les informations pourraient-elles être autres que contradictoires ? Certains, s'attachant plutôt au totémisme, qualifieront les Kaiabara de matrilinéaires, d'autres, s'attachant plutôt aux noms des classes, qualifieront les Kaiabara de

patrilinéaires. Loin d’affaiblir l’explication précédente, la contestation dont font l’objet les Kaiabara la renforce.

45 En résumé, les Kaiabara apparaissent comme un cas particulièrement net de transition. Les moitiés nommées sont patrilinéaires mais la filiation du totem reste partiellement matrilinéaire. Si les Kaiabara sont bien un exemple d’un mode de passage particulier d’une classification en moitiés matrilinéaires à une classification en moitiés patrilinéaires, d’autres tribus, qui sont actuellement patrilinéaires ont pu suivre dans le passé ce même mode de passage. Il résulte de l’analyse précédente que les classifications de telles tribus doivent présenter deux particularités.

46 Premièrement, certains totems seront classés, sous des aspects légèrement différents, à la fois dans les deux moitiés et ces oppositions entre ces deux aspects ne se retrouveront pas dans les tribus matrilinéaires.

47 Dans le sud-est Queensland, nous avons vu que c’était le cas des Kaiabara. T. Kelly dit [21] que chez les Kabi Kabi le serpent-tapis est dans les deux moitiés à la fois, mais on reconnaît quatre types de marque sur la peau et deux vont dans une moitié, les deux autres dans l’autre moitié. [22] De même chez les Dunkibura et Dunkijhou voisins des précédents, la tortue de mer appartient aux deux moitiés. [23]

48 Dans le nord-est Queensland nous retrouvons ce même phénomène. Howitt, se référant à W.E. Roth, cite le cas de la tribu de la rivière Annan. [24] Les noms des deux moitiés (patrilinéaires) désignent des abeilles : dans une moitié les noms de sections désignent une abeille et un aigle ; dans l’autre moitié ils désignent aussi une abeille et un aigle dit de l’eau salée. Cet exemple est donc particulièrement frappant ; malheureusement Howitt ne donne pas les règles du mariage entre les sections ce qui ne permet pas d’affirmer que le

regroupement en moitiés matrilinéaires des sections donnerait abeille pour l'une et aigle pour l'autre. [25]

49 Lorsque nous progressons du centre Queensland vers le nord, nous trouvons successivement des classifications en quatre avec moitiés matrilinéaires nommées (centre sud), puis des classifications en quatre sans moitiés nommées (centre nord jusqu'au golfe de Carpentarie), puis des classifications en quatre avec moitiés patrilinéaires nommées (sud du cap York à l'intérieur), puis des classifications en deux moitiés patrilinéaires nommées (centre du cap York s'étendant vers le sud le long des côtes) avant de rencontrer une absence de classification (nord du cap York), où ne subsiste plus qu'un totémisme héréditaire patrilinéaire patrilocal existant déjà dans les régions précédentes. [26]

50 L'aspect patrilinéaire devient donc de plus en plus prédominant lorsqu'on suit cet axe sud-nord et la distribution géographique suggère que le mode de passage s'est fait conformément à celui que nous venons de décrire : classification dualiste matrilinéaire coupée en deux pour obtenir une classification en quatre sections, puis regroupement des sections pour former des moitiés patrilinéaires. Les classifications patrilinéaires du cap York devraient donc présenter la propriété de posséder le même animal sous des aspects légèrement différents ou non, classé à la fois dans les deux moitiés. Malheureusement les classifications de la région sont très peu connues, et nous ne pouvons vérifier ce caractère de manière systématique. Pourtant, on peut relever au hasard des lectures que dans le district de la rivière Bloomfield les quatre divisions portent toutes des noms d'abeille, [27] ce qui, compte tenu du fait qu'il n'y a dans la région qu'une classification dualiste patrilinéaire, signifie que l'abeille est classée dans les deux moitiés ; dans la même région, la moitié Dabu est représentée par l'abeille du scrub et la moitié

Wallar par l'abeille des forêts ; [28] dans la région de la baie de la Princesse Charlotte le lézard à jabot se trouve dans les deux moitiés ; [29] chez les Yir-Yoront du cap York, le faucon de nuit est à la fois totem d'une moitié et totem d'un clan de l'autre moitié alors que l'ocre rouge, et autres choses rouges, est classé dans deux clans de moitiés différentes. [30] Bien sûr, nous ne pouvons savoir – comme dans la discussion relative à l'est du Kimberley – s'il s'agit d'animaux qui sont conçus comme radicalement différents dans ces sociétés et qui paraissent identiques seulement pour nous qui sommes dans l'impossibilité d'identifier précisément les espèces et sous-espèces, ou bien s'il s'agit du même animal, ce qui implique une contradiction dans la classification. Dans le cas précité du faucon de nuit, l'animal possède le même nom, talar, dans les deux moitiés, et semble confirmer la thèse de la contradiction. Il est bien possible que les Australiens distinguent les deux oiseaux par quelque couleur de plumage ou autre apparence extérieure et on pourra dire que les oiseaux sont différents et qu'il n'y a donc pas de contradiction : mais l'identité du nom entre eux tend à montrer qu'ils n'étaient pas distingués avant et que la distinction des deux oiseaux au moyen de quelque signe morphologique, n'a été introduite que pour masquer la contradiction. Car il est bien évident que s'il y a contradiction, les acteurs sociaux vont s'efforcer de la résoudre par l'invention de distinctions plus fines entre espèces et sous-espèces, ce qui doit conduire à la création de nouveaux termes linguistiques.

51 Les Ta-Tathi, dans le Victoria, présentent un exemple intéressant de ce phénomène. La classification est donnée par Cameron (1885, p. 349) : mais Howitt, l'estimant non sûre car très différente des autres de la région, ne l'a pas reprise dans son livre de 1904 (p.100). L'aigle est classé à la fois dans les deux moitiés. Cette tribu passe pour être matrilinéaire quant aux moitiés et est décrite ainsi par Cameron et

Howitt. Mais Howitt écrit qu'ils croient que la fille provient du père seulement, alors que la mère ne fait que la "nourrir" (1904, p.195), croyance peu conforme à celles des peuples à filiation matrilinéaire. Il est donc plus probable qu'ils n'étaient pas matrilinéaires, soit qu'ils étaient patrilinéaires, soit dans une situation plus confuse [31] due à leur situation carrefour entre les tribus matrilinéaires du nord-ouest, patrilinéaires de l'ouest (bas Murray), matrilinéaires au sud (Wotjobaluk), patrilinéaires au sud-ouest (Kulin) et à sections au nord-ouest (Wiradjuri). L'aigle est donc classé dans chacune des moitiés, mais Cameron nous dit qu'il n'y a nulle contradiction car les Ta-Tathi distinguent deux sortes d'aigles, celui qu'ils appellent Waip-illi et celui appelé Wa-ip-illi. La parenté, sinon l'identité, entre les deux termes montre que les deux espèces n'étaient pas distinguées avant au niveau du langage et que la contradiction dans la classification est en train de se résoudre par une différenciation linguistique progressive du même mot d'origine.

52 Dans le territoire du nord, chez les Mara, le faucon ou l'aigle blanc appartient à une moitié patrilinéaire (Purdal et Quial) et le faucon ou l'aigle noir appartient à l'autre (Murungun et Mumbali) : ils portent pourtant le même nom, kakan. [32] Dans l'ouest de la terre d'Arnhem, les Murinbata classent, sous des noms différents, à la fois dans les deux moitiés patrilinéaires le petit renard volant, le petit (chicken) faucon brun et blanc, et le faucon blanc. [33] Enfin nous avons déjà parlé de ce phénomène pour l'est du Kimberley.

53 Deuxièmement, les classifications des tribus ayant suivi ce mode de passage doivent être incohérentes entre elles. En effet, ce type de classification résulte d'une subdivision en deux des listes de moitiés matrilinéaires, subdivision dont on a vu qu'elle n'était pas très assurée – et donc n'obéissait à aucun principe – et qu'elle semblait s'effectuer au petit bonheur. En conséquence il est tout à fait

improbable qu'une telle classification soit cohérente avec celle d'une tribu voisine ayant suivi la même évolution. Les aires constituées par ces tribus devraient être caractérisées par des taux de cohérence interne extrêmement faibles. On peut prévoir deux exceptions. D'une part, si deux tribus sont intimement liées pour une raison quelconque, elles ont pu adopter une politique commune en matière de subdivision. D'autre part, si deux tribus sont issues d'une même tribu qui avait déjà procédé à cette subdivision, les classifications des deux tribus seront identiques. Dans les deux cas on peut s'attendre à trouver un fort taux de cohérence interne pour une aire limitée à deux ou trois tribus, mais pas pour une aire plus vaste. Cette dernière particularité nous amène à l'examen des taux de cohérence interne.

NOTES

1. Pour n tribus il y a n(n - 1)/2 comparaisons différentes possibles. Soit 15 pour 6 tribus.

2. La liste de ces tribus et les références bibliographiques sont indiquées plus loin (aire du centre Queensland).

3. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer ici que ces contradictions internes à une classification ne peuvent être prises en compte dans le calcul du taux de cohérence. Ces remarques ne sont donc pas redondantes avec l'examen des taux.

4. C'est la somme des nombres d'éléments comparables définis au chapitre précédent (et notés a), somme sur tous les couples différents de tribus comparées.

5. La liste des tribus et les références bibliographiques sont données plus loin (aire de la côte est).

6. Pandjima et Warienga. Les références bibliographiques sont données plus loin (aire de la côte ouest).

7. Lunga et tribus de la rivière Margaret. Les références bibliographiques sont données plus loin (aire de l'est du Kimberley). La deuxième tribu est en réalité un groupe de tribus, mais

comme une seule classification est donnée pour ce groupe, nous sommes obligés de le traiter comme une seule et même tribu.

8. Les noms vernaculaires qui nous sont inconnus sont peut-être différents.

9. Non pas en qualité, car nous disposons d'une très bonne liste de totems, mais en quantité puisque l'information n'est disponible que pour deux tribus.

10. Mungarai, Yungman et Warrai. Les références bibliographiques sont données plus loin (aire de centre de la Terre d'Arnhem).

11. Howitt 1904, pp. 116 et 228-229 d'après les renseignements de son correspondant J. Brooke.

12. Mêmes notations que précédemment.

13. Comme par exemple le cacatoès noir et le cacatoès blanc qui sont les noms de moitiés d'un grand nombre de tribus du Victoria.

14. Howitt 1904, p. 229.

15. Howitt 1904, p. 117. Ces deux tribus appartiennent à l'ensemble précédemment examiné des six tribus de la côte est, le long du Pacifique.

16. Radcliffe-Brown 1930-31, p. 239.

17. Howitt 1904, pp. 114-115.

18. Ibid., p. 229.

19. Le dernier rapport de J. Mathew (1910) qui reprend les précédents paraît absolument cohérent et sérieux. L'organisation sociale qu'il décrit et les noms de sections qu'il donne sont les mêmes que dans Howitt. La classification dualiste matrilinéaire donnée par Mathew indique que le serpent-tapis appartient à Balkuin et Barang et que l'aigle appartient à Dherwain et Bonda, ce qui est cohérent avec Howitt. La seule divergence entre les deux auteurs concerne la question de savoir ce qui est désigné par les noms de moitié, moitié matrilinéaire pour l'un, moitié patrilinéaire pour l'autre. Par ailleurs les informations de l'un confirment celles de l'autre, ce qui est propre à accréditer la valeur de l'information d'un côté comme de l'autre. Mathew ne parle pas de classification en section et ne donne qu'une classification en moitiés (qui présente de grandes ressemblances avec les autres du sud-est). Toutefois Mathew donne quelques généalogies de personnes en indiquant leur section et leur totem (p. 146 et p. 148). On pourra constater que l'affectation des totems aux sections qui s'y découvre est sur plus d'un point en flagrante contradiction avec la classification matrilinéaire donnée (p. 144) ou encore que le même totem se retrouve dans deux sections de la même moitié patrilinéaire et donc de moitiés matrilinéaires différentes. Je ne veux nullement suggérer que Mathew s'est trompé, mais seulement que la réalité était beaucoup plus complexe qu'il ne l'a cru : Howitt, on l'a vu, avait jugé bon de dénoncer les insuffisances de sa propre approche.

20. Une telle coexistence dans une petite région d'organisations différentes n'est nullement impossible car on en connaît des exemples ailleurs (par exemple, dans le Victoria). La

manière dont la contradiction entre les informations a été traitée ici est la même que celle employée par Durkheim (1903-1904, pp. 143 et suiv., en particulier p. 145) dans un cas analogue : celui des Tjingilli ou Chingalee dont l'organisation sociale est décrite différemment par Mathew, d'une part, et Spencer et Gillen, d'autre part. Durkheim suppose que la contradiction entre les informateurs ne fait que refléter une contradiction objective de la réalité, elle même issue d'.un processus évolutif. Ne pas reconnaître la possibilité d'une telle explication est l'indice d'une approche fixiste de la réalité sociale.

21. T. Kelly 1934-35, p. 465.

22. La localisation géographique des Kabi Kabi étant clairement identique à celle des Kabi de Mathew et à celle des tribus voisines de Maryborough, que Howitt donne comme étant patrilinéaire (Howitt 1904, p. 117), on voit comment les informations de T. Kelly viennent confirmer les dires de Howitt concernant l'existence d'une aire patrilinéaire.

23. T. Kelly cite aussi le kangourou gris qui est Wuturu et le kangourou rouge qui est Yangaru chez les Wierdi près de Clermont. Mais cette opposition est de nature tout à fait différente, le kangourou rouge étant très souvent distingué et opposé à un autre kangourou dans les tribus matrilinéaires du sud-est. D'ailleurs la région de Clermont est clairement matrilinéaire en ce qui concerne les moitiés nommées.

24. Howitt 1904, p. 118.

25. Les renseignements fournis par Howitt (p. 140) sont insuffisants pour déterminer ces règles de mariage.

26. Je laisse de côté les totems personnels, de rêve, etc. qui ne caractérisent pas un groupe social stable (moitié, groupe patrilocal).

27. Roth 1910, p. 104.

28. Mc Connel 1931, p. 9.

29. Hale et Tindale 1933, p. 80 et Sharp 1939, p. 262.

30. Sharp 1934, pp. 19 et p. 25.

31. Radcliffe-Brown (1918, p. 250) dit brièvement des Tati-Tati (identiques aux Ta-Tathi) qu'ils ont un totémisme et des moitiés matrilinéaires. Les Tati-Tati sont une des six petites tribus voisines de la vallée du Darling examinées par Radcliffe-Brown, Or, à propos de la mieux étudiée, celle des Maraura (divisée en moitiés Kilpara- Makwara comme les Tati-Tati), Radcliffe-Brown cite un extrait de Taplin : "les enfants, la plupart du temps, prennent le nom de moitié du père, mais quelquefois celui de la mère..." (Ibid. p. 248).

32. Spencer et Gillen 1904, pp. 438 et 621. Pour accroître la confusion, dans la classification donnée page 172, le faucon blanc est classé Mumbali.

33. Falkenberg 1962, pp. 189-190.

3. Résultats généraux

DONNÉES, METHODE ET RESULTATS GLOBAUX

1 On peut connaître les classifications de plusieurs manières à partir des rapports ethnographiques. La première est lorsqu'un auteur donne directement les listes d'éléments classés dans chaque moitié ou section. Les anciens auteurs, surtout avant 1930, avaient l'habitude de publier systématiquement les classifications relevées, et, malgré toutes les insuffisances qui caractérisent leurs oeuvres de pionniers, ils ont accumulé une grande quantité d'information. La seconde manière de connaître une classification est, lorsque les groupes locaux sont répartis entre les deux moitiés nommées ou non, de relever les totems des groupes locaux pour les répartir entre les deux moitiés. De même, lorsque les cérémonies de multiplication du gibier (cérémonies d'Intichiuma ou cérémonies Talu) doivent être accomplies sous la direction des hommes d'une moitié ou d'une section. Ces deux possibilités, qui sont liées entre elles, se rencontrent à l'ouest, où les moitiés patrilinéaires ne sont pas nommées mais où les couples des sections du père et du fils ont une existence locale et cérémonielle bien définie. Une troisième source d'information est constituée par les généalogies. Cette source doit être manipulée avec précaution. Il faut d'abord savoir quel genre de classification existe dans la tribu en question ou même s'il existe une

classification. Ensuite, il faudrait être sûr que le totem affecté à la personne dans la généalogie est bien celui qui est classifié, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un totem personnel, d'assistance, de rêve, etc., c'est à dire d'un totem qui n'est pas propre à un groupe unilinéaire (ce qui exclut aussi le totem hérité de la mère mais non transmissible aux enfants). Enfin, reste le problème des mariages irréguliers. Une quatrième source est constituée par les indications éparses données dans les mythes. Une cinquième est constituée par les peintures sur écorce de la Terre d'Arnhem : en principe le peintre ne représente que les motifs, végétaux et animaux, appartenant à son propre clan ou moitié.

2 Tout ce qui est classé a été pris en compte. Peu importe qu'il s'agisse de totems "culturels" ou "sociaux" : peu importe qu'il s'agisse de totems dits de moitié, de section ou de sous-section : peu importe que la liste donnée par un auteur soit selon lui une liste de totems, une liste d'aliments prohibés ou des seuls aliments permis ou des aliments associés à une moitié ou à une section. Ce traitement commun des phénomènes dits totémiques ou classificatoires présuppose en quelque sorte leur unité profonde. Les résultats - lorsqu'on obtient des taux de cohérence très forts à partir de phénomènes distingués par les anthropologues - confirment cette hypothèse. Si le totémisme semble ainsi s'immerger dans l'activité classificatrice, il faut bien prendre garde que les classifications envisagées ici sont des classifications *sociales* - au sens où une classe est liée à un groupe social unilinéaire, moitié, section, ou sous-section - à l'exclusion des classifications d'ordre purement linguistique. Il ne s'agit donc pas ici de l'activité classificatrice en général, mais de celle mise en oeuvre par un certain type d'organisation sociale.

3 J'ai relevé les classifications — ou du moins ce qu'on en connaissait — de quatre-vingt-onze tribus. [1] Ceci ne représente pas un échantillon mais la totalité des informations disponibles que j'ai pu réunir. Il est bien possible que certaines informations n'aient pas été prises en compte, par oubli de ma part, mais non par un choix intentionnel. Les classifications en quatre et en huit ont été considérées comme le croisement de plusieurs classifications dualistes, ainsi qu'il est expliqué dans le Chapitre 2. Compte tenu de cette remarque, aux quatre-vingt-onze tribus correspondent cent quinze classifications dualistes. Les données sont de qualité inégales et il faudra en tenir compte lors de l'interprétation des résultats.

4 Il convient d'en souligner les insuffisances à trois niveaux.

5 *Premier niveau.* Dans la majorité des cas nous ne connaissons qu'une infime fraction de l'ensemble de la classification ; le plus souvent la classification prise en compte n'est que celle des totems des clans appartenant aux deux moitiés. Sur les 115 classifications, 21 seulement concernent plus de 20 éléments classifiés ; 57 concernent moins de 10 éléments. Cela peut paraître limité quand on sait que toutes les choses, jusqu'aux étoiles, sont classées. Toutefois, l'important pour notre problème est de pouvoir comparer les classifications entre elles, c'est-à-dire de retrouver les mêmes éléments dans chacune d'elles. Or, d'une part, il y a très peu de cas dans lesquels la comparaison est impossible, d'autre part, des tribus voisines sont toujours comparables avec un nombre d'éléments comparables satisfaisants. De manière plus générale, l'insuffisance de l'information relative à la tribu est palliée par la considération de groupes de tribus, niveau auquel se situe l'essentiel des conclusions. De toute façon, le problème ne peut être résolu par une nouvelle information ethnographique, puisque 90 % des tribus ont déjà été complètement anéanties et que, même si on peut espérer connaître

de manière détaillée une ou deux classifications, on ne peut espérer tirer des conclusions générales d'une information aussi limitée et particulière.

6 *Deuxième niveau.* L'identification des espèces animales ou végétales, comme des phénomènes naturels, pose toujours un problème. Lorsqu'un auteur a indiqué dans une liste ”poisson”, ”serpent”, ”oiseau”, etc.... nous ne pouvons évidemment utiliser une information aussi vague. Dans quelques régions, l'examen des termes australiens, lorsqu'ils sont donnés, permet de se tirer d'affaire. Pour pouvoir interpréter au mieux certaines informations vagues, il aurait fallu disposer d'une parfaite connaissance non seulement de la flore, de la faune et des phénomènes climatiques en Australie, mais encore des différentes langues parlées sur le continent. Mais même une telle connaissance ne permettrait pas de résoudre les problèmes. Prenons l'exemple du crocodile. Il existe dans le nord deux espèces de crocodile que tout zoologiste prendra soin de distinguer : le *crocodilus porosus*, crocodile immense (jusqu'à six mètres) et dangereux, vivant dans l'eau de mer, et le *crocodilus johnsonii*, petit crocodile (60 cm environ) inoffensif, vivant dans l'eau douce. Que les Australiens distinguent les deux espèces, c'est l'évidence même. Dans le cap York, un mythe raconte le combat entre les deux espèces, et, bien que nous n'ayons pas de classification, il est probable qu'ils étaient classés dans des moitiés opposées. Si nous maintenons systématiquement la distinction dans le relevé des classifications, les informations du type ”crocodile” ou ”alligator” sans mention d'espèce seront purement et simplement écartées. Or, dans le nord-est de la Terre d'Arnhem, les deux espèces sont classées ensemble, si bien qu'il importe peu qu'il s'agisse d'une espèce ou d'une autre. Lorsque dans les autres régions de la Terre d'Arnhem nous rencontrons crocodile sans mention d'espèce, nous

avons à choisir s'il y a lieu de distinguer les espèces, auquel cas nous perdons l'information dans 90 % des cas, ou bien s'il n'y a pas lieu de les distinguer risquant, dans l'ignorance où nous nous trouvons, d'introduire de fausses contradictions. On voit qu'il n'y a pas de solution a priori à ce type de problème. Ce n'est pas nécessairement parce que nous serons à même de distinguer espèces et variétés que nous pourrons mieux appréhender les classifications des Australiens qui peuvent très bien englober différentes espèces ou variétés sous un même concept. Dans la pratique, j'ai procédé de manière purement heuristique : par exemple, dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, certains auteurs ne mentionnent pas les espèces et le crocodile semble être classé de la même manière d'une société à l'autre, j'ai donc fait l'hypothèse qu'il n'y avait pas lieu de distinguer les deux espèces dans cette région. Les espèces de kangourou à l'inverse, sauf dans une région, doivent nécessairement être distinguées. J'ai éliminé les termes trop généraux. Dans le Kimberley par exemple, nous rencontrons "serpent vénéneux" ce qui semble trop vague pour être retenu : mais un auteur dit que *tous* les serpents à poison sont classés dans une moitié. Ce qui rend probable l'interprétation de "serpent à poison" comme "tous les serpents à poison" et non "une espèce (non déterminée) de serpent à poison". Compte tenu de cette remarque j'ai retenu le terme "serpent à poison" dans le Kimberley comme devant correspondre à une réalité classificatoire. Il est donc certain que mon relevé – comme tout relevé possible – comporte des erreurs, mais comme les résultats seront établis sur un grand nombre de tribus, ces erreurs doivent se compenser statistiquement. Autrement dit, il n'y a pas de biais (au sens statistique) dans l'information : en particulier, puisque le but principal de l'opération est de comparer classifications

matrilinéaires et patrilinéaires, il n'y a pas de biais systématique qui joue en faveur des unes plutôt que des autres.

7 *Troisième niveau.* Le groupe social au niveau duquel est repérée la classification est évidemment celui qui regroupe les deux moitiés, c'est-à-dire la tribu. Or la délimitation entre tribu ou sous-tribu n'est pas toujours aisée à faire. Le problème se pose de la manière suivante : dans les régions où la tribu est en litige, on peut trouver en plusieurs lieux distincts la même classification. Si les différents lieux sont traités comme des sous-tribus d'une seule tribu, on ne peut parler de cohérence. Si les différents lieux sont considérés comme autant de tribus distinctes, on obtiendra une cohérence de 100 % sur toutes ces tribus. La définition d'un indice de cohérence dépend donc du point de vue adopté sur la possibilité ou non de distinguer des tribus dans une région. Ici encore il n'y a pas de solution absolue, car il est clair qu'une tribu en expansion démographique tendra à se subdiviser en plusieurs tribus, restant pendant un certain temps dans une situation de transition entre une et plusieurs tribus. Le problème se pose de manière aiguë pour le centre-ouest de l'Australie, région pour laquelle je n'ai pas trouvé de classification et qui ne nous concerne donc pas ici, et le nord-est de la Terre d'Arnhem, région qui sera examinée en détail plus loin. Dans tous les cas on ne peut faire plus que de suivre les indications données par les ethnologues de terrain. [2]

8 Certaines données posent des problèmes particuliers. Comme la résolution de ces problèmes est liée à l'examen des résultats, ces questions particulières seront traitées plus loin.

9 Il fallait tout d'abord calculer tous les indices de cohérence entre les tribus ou plutôt classifications, prises deux à deux. Comme il y en avait 115, il y avait (115 x 114) x 1/2 = 6555 indices différents à calculer. D'autre part, comme il y avait 299 éléments classifiés – ou

totems – la gestion à la main de toutes ces informations s'est vite avérée délicate. Le recours à l'ordinateur et la mise au point d'un programme de calcul suffisamment général présentait en outre l'avantage de refaire n'importe quel calcul suite à toute modification de l'information.

10 Il fallait ensuite calculer les taux de cohérence propres aux aires retenues, ainsi que les taux de cohérence externe (entre une aire et une autre). Ce qui est fait aussi de manière automatique par le même programme.

11 Le problème de l'optimisation de l'affectation des +1 et -1 aux moitiés, qui n'aurait pu être résolu à la main, est traité par un programme spécial.

12 Le calcul des taux de cohérence interne supposait le regroupement préalable des tribus en aires. J'ai effectué ce regroupement de la manière la plus simple. En effet, il ne faut pas perdre de vue le caractère purement méthodologique et l'aspect provisoire des aires définies : les aires peuvent toujours être subdivisées en aires plus fines ou être regroupées en aires plus vastes, possibilités dont on verra des exemples dans la suite du présent papier. En conséquence, des tribus seront considérées comme appartenant à une même aire si :

1. elles possèdent la même organisation sociale
2. les noms de moitiés ou de sections ou de sous-sections sont les mêmes
3. les tribus sont géographiquement voisines.

13 La liste et la localisation géographique des aires retenues sont indiquées sur la Carte 2. Leurs caractéristiques et les éléments qui justifient leur constitution en aires seront examinés plus loin.

14 Les indices relatifs à la comparaison de tribus prises deux à deux constituant un tableau relativement volumineux et ne présentant qu'un caractère de résultat intermédiaire, ne sont pas donnés ici.

15 On trouvera dans le tableau ci-dessous les taux de cohérence interne des aires précédemment définies. Le taux de cohérence d'une aire n'a de signification que rapporté au nombre de tribus de l'aire ; il est évident qu'il est d'autant plus difficile d'obtenir un taux élevé que ce nombre de tribus est élevé. Comme les aires sont très inégales, ceci conduit nécessairement à regrouper les aires petites (lorsqu'elles possèdent des organisations sociales comparables et qu'elles sont voisines géographiquement) afin de les comparer avec les plus vastes. [3] Dans d'autres cas, le regroupement de grandes aires laissera apparaître un taux élevé, donc d'autant plus significatif. Ces deux principes ont guidé les regroupements qui figurent dans le tableau ci-dessous.

16 Dans ce tableau, est indiqué en première colonne s'il s'agit d'une classification en moitiés matrilinéaires (notée M) ou patrilinéaires (notée P). La deuxième colonne donne le nom des aires. [4] Les trois colonnes suivantes indiquent pour chaque aire, successivement :

1. le nombre de tribus dont la classification est prise en compte
2. le nombre d'éléments comparables pour l'aire [5]
3. le taux de cohérence.

17 Les dernières colonnes se rapportent à des possibles regroupements d'aires et fournissent les mêmes éléments d'informations que ceux donnés pour les aires mais relativement à chaque regroupement : nombre de tribus, nombres d'éléments comparables et taux de cohérence. [6]

18 L'examen du tableau fait apparaître une différence significative entre les taux des classifications patrilinéaires et ceux des classifications matrilinéaires. Ceci peut être appréhendé de deux manières. Premièrement, si on laisse de côté les aires de moins de trois tribus (une ou deux tribus) dont les taux sont peu significatifs, tous les taux relatifs aux aires ou regroupements d'aires

patrilinéaires sont inférieurs ou égaux à 53 % ; tous ceux relatifs aux aires ou regroupements d'aires matrilinéaires sont supérieurs ou égaux à 49 %. Si bien que de manière très élémentaire, on peut constater que le seuil de 50 % sépare les taux patrilinéaires des taux matrilinéaires. De manière plus précise, si nous exceptons le centre Queensland, on peut voir que les taux matrilinéaires tournent autour de 70 %. En ce qui concerne les taux patrilinéaires, la majorité d'entre eux (Aires : côte est, centre Queensland, nord-est de la Terre d'Arnhem, centre de la Terre d'Arnhem, côte ouest. Regroupements : Laierdila et Mara, Mara et nord-est de la Terre d'Arnhem, est-Kimberley et Kimberley) sont de Tordre de 30 %, taux de référence obtenu avec des classifications faites au hasard. [7] Deuxièmement, dans le sud-est matrilinéaire (les neufs premières aires sauf Wotjobaluk), le regroupement d'aires laisse apparaître des taux encore très élevés. A l'inverse, et bien que toute la région nord (de Taire Laierdila à Taire Kimberley) soit de manière prépondérante patrilinéaire, il est impossible de regrouper les aires patrilinéaires de cette région sans provoquer une chute du taux jusque vers 30 %. De quelque manière qu'on envisage les résultats, les classifications en moitiés matrilinéaires apparaissent donc comme plus cohérentes que les classifications en moitiés patrilinéaires.

M ou P	Aires	Par aire			Regroupement d'aires					
		Nb. de trib.	Nb. élém. comp.	Taux de cohé. %	Nb. de trib.	Nb. élém. comp.	Taux de cohé. %	Nb. de trib.	Nb. élém. comp.	Taux de cohé. %
M	Wotjobaluk	4	29	65						
M	Dieri	9	291	100						
M	Kurnandaburi	1	0	•••	17	663	71			
M	Paruinji	5	60	80						
M	Wolgal	2	8	50				32	1280	60
M	Kamilaroi	5	27	92	7	41	90			
M	Emon	2	0	•••						
M	Côte est	8	41	75						
M	Centre Queensland	14	240	49						
P	Côte est	6	23	39						
P	Centre Queensland	13	182	27						
P	Koko	2	1	•••						
P	Laierdila	2	26	53	4	73	34			
P	Mara	2	12	83				5	82	27
P	Nord-est de la Terre d'Arnhem	3	34	35						
M	Nord-ouest de la Terre d'Arnhem	3	21	71						
M	Centre de la Terre d'Arnhem	5	11	63						
P	Centre de la Terre d'Arnhem	7	28	35						
M	Est-Kimberley	2	11	100						
P	Est-Kimberley	3	34	41	6	143	24			
P	Kimberley	3	31	41						
P	Côte ouest	7	34	29						
P	Centre	7	13	53						

19 Nous avons vu comment l'incohérence des classifications des tribus d'une même aire devait être interprétée comme la conséquence d'un bouleversement dans les classifications premières (voir p. 12 et suiv.). Nous avons vu ensuite comment le passage historique d'une classification en moitiés matrilinéaires à une classification en moitiés patrilinéaires venait bouleverser les classifications premières (voir p. 22 et suiv.). Et nous observons maintenant une double corrélation entre, d'une part, cohérence et classification matrilinéaire et, d'autre part, incohérence et classification patrilinéaire. Ces résultats globaux viennent donc confirmer l'hypothèse d'un passage de la filiation maternelle à la filiation paternelle.

20 Il convient à présent d'examiner les résultats aire par aire pour les interpréter de manière plus fine, ce qui montrera que l'écart quant à la cohérence entre classifications matrilinéaires et classifications

patrilinéaires est encore plus profond que peut le laisser croire un examen rapide du précédent tableau.

EXAMEN DES RÉSULTATS AIRE PAR AIRE

21 La bonne interprétation des taux de cohérence est liée à la considération de plusieurs critères. Le premier et le plus évident est le nombre de tribus pris en considération : plus ce nombre est grand et plus le taux est significatif. Le second critère, non moins évident, est le nombre d'éléments comparés pour toutes les tribus d'une aire : plus ce nombre est grand et plus le taux est significatif. Le premier critère juge en quelque sorte de la représentativité de l'échantillon de tribus par rapport à l'aire géographico-sociale examinée, le second de la qualité de nos connaissances relatives aux classifications. Ces deux critères peuvent suffire dans une première approche. Cette approche peut, dans certains cas, se révéler insuffisante. Le premier critère doit être lié à l'appréciation de la superficie de l'aire considérée. En effet un grand nombre de petites tribus peuvent être localisées sur une région minuscule, alors que trois ou quatre tribus peuvent être prises comme représentant une région très vaste. Dans le premier cas, celui des tribus que l'on pourra considérer avec raison comme intimement liées par les relations de voisinage ou par une commune parenté, l'existence d'un fort taux de cohérence ne pourra paraître surprenant. Dans le second cas, un taux même plus faible, et compte tenu du faible nombre de tribus, pourra paraître très significatif. A la prise en compte de la superficie, c'est-à-dire de l'éloignement géographique, on doit ajouter la prise en compte de l'éloignement culturel ou social : plus les tribus comparées passeront pour différentes quant à leurs traditions et coutumes et plus sera significatif un fort taux de

cohérence entre elles. Le second critère est le nombre d'éléments comparés pour l'aire. C'est donc la somme du nombre d'éléments comparables (nombre *a* - p. 9) pour tous les couples distincts possibles de tribus dans l'aire. Le nombre de couples possibles de tribus, s'il y a n tribus, est n(n-l) x 1/2 Le rapport du nombre d'éléments comparables sur l'aire par le nombre de couples possibles dans l'aire représente donc le nombre moyen d'éléments comparables entre deux tribus de l'aire. Plus ce nombre est grand et plus le taux est significatif.

22 Les deux critères principaux, nombre de tribus et nombre (total) d'éléments comparables de l'aire, sont donnés dans le tableau. L'extension géographique des aires peut être appréciée à partir de la Carte 2. Quant aux deux critères restant, éloignement culturel et nombre moyen d'éléments comparables, nous les introduirons lorsque le besoin s'en fera sentir.

23 Je donne ci-dessous, pour chaque aire, la liste des tribus de l'aire, la nature de la classification (matrilinéaire ou patrilinéaire), l'organisation sociale commune, les hypothèses particulières sur les données, s'il y en a, et l'interprétation des résultats.

Aire Wotjobaluk

24 Tribus : Wotjobaluk, Buandik, Gournditch-Mara, tribu proche de Mortlake.

25 Classification matrilinéaire

26 Moitiés matrilinéaires nommées : Gamutch = Krokitch [8]

27 Cette aire minuscule n'a pas été regroupée avec les grandes aires voisines. Les taux de cohérence avec les aires voisines du sud-est varient de 0 à 33 %, indiquant une incohérence totale. [9] Or le peu de renseignements dont nous disposons sur ces peuples anéantis très

tôt par la colonisation blanche tend à montrer qu'il s'agit de peuples culturellement différents de leurs voisins. Tout d'abord, l'opposition aigle/corneille que l'on rencontre avec une telle régularité ailleurs est absente ici (ou bien ils ne sont pas classés ou bien ils sont classés ensemble) et semble remplacée par l'opposition cacatoès blanc/cacatoès noir, oiseaux qui ne sont même pas classés ailleurs. De même, les différentes espèces de kangourou sont classées ensemble, etc. D'autre part, la linguistique a montré que toutes les langues ou dialectes d'Australie se rattachaient à "l'australien commun" et qu'on pouvait calculer un taux indiquant dans quelle proportion ces éléments communs survivaient selon les régions. Or, dans l'Australie du sud-est, les pourcentages les plus bas apparaissent dans l'ouest des Nouvelles-Galles du Sud et dans le Murray inférieur, [10] région des Wotjobaluk.

Aire Dieri

28 Tribus : Dieri, Wonkanguru, Yantruwunta, Yendakarangu, Urabunna, Ngameni, Wonkamala, Yaurorka, Wailpi

29 Classification matrilinéaire

30 Moitiés matrilinéaires nommées : Matteri = Kararu

31 Le taux de 100 % appelle quelques commentaires. Les neuf tribus constituant cette aire ont des classifications totalement cohérentes. Howitt, d'ailleurs, était parfaitement au courant de ceci car il a pris soin de numéroter de 1 à 26 les différents totems dans chaque moitié, constatant ainsi la parfaite cohérence entre les différentes classifications tribales. [11] La classification commune à ces tribus représente sans aucun doute la classification originelle : comment est-il possible qu'aucune de ces neuf tribus n'ait éprouvé la nécessité de modifier, même sur des points mineurs, cette classification

première ? Nous savons depuis les études faites par Elkin dans cette région, qu'il existe une seconde forme de totémisme appelé par cet auteur ”patrilinéaire culturel”. 12 Si l'hypothèse ici présentée d'une antécédance de la filiation maternelle est exacte, cela signifie que les tribus de l'aire Dieri ont créé un totémisme patrilinéaire tout en conservant les totems matrilinéaires, classés en deux moitiés. Or, c'est sur le totem patrilinéaire qu'est concentrée toute la fonction que je qualifierai de politico-magique du totémisme : cérémonies de multiplication du totem dont sont responsables les totémites au bénéfice des autres (cérémonies appelées talu ou intichiuma). A côté de ce totem patrilinéaire, le vieux totem matrilinéaire doit apparaître comme sans vie, comme une simple survivance. Et on n'a nul besoin de modifier une chose morte, ce qui pourrait expliquer la totale cohérence des classifications en moitiés matrilinéaires. Mais ces explications excèdent largement le cadre du présent travail.

Aire Kurnandaburi

32 Tribu isolée

33 Classification matrilinéaire

34 Moitiés matrilinéaires nommées : Matara = Yungo

Aire Paruinji

35 Tribus : Wilya, Milpulko, Paruinji, Barkinji, Wimbaio

36 Classification matrilinéaire

37 Moitiés matrilinéaires nommées : Mukwara = Kilpara

Aire Wolgal

38 Tribus : Wolgal, Ngarigo

39 Classification matrilinéaire

40 Moitiés matrilinéaires nommées : les noms de moitié sont différents, mais ils désignent pour les deux tribus : aigle = corneille

41 Le regroupement des dix-sept tribus des quatres dernières aires réunit toutes les tribus à moitiés non subdivisées en sections du sud-est (sauf les tribus de l'aire Wotjobaluk). Le taux de 71 % obtenu sur une région aussi vaste, avec un aussi grand nombre de tribus, et un aussi grand nombre d'éléments comparables (663), est sans conteste le taux le meilleur pour toute l'Australie. Il est significatif que la plus forte cohérence soit obtenue sur ces tribus qui sont les seules à posséder une organisation à moitiés matrilinéaires non subdivisée en sections ou en phratries, c'est-à-dire, d'après nos hypothèses, l'organisation originaire.

Aire Kamilaroi

42 Tribus : Wiradjuri, Wiradjuri de la rivière Lachlan, Bura-Burabra, Wonghibon, Unghi. Tribus éliminées de la comparaison : Kamilaroi, Ngeuma, Euahlayi

43 Classification matrilinéaire

44 Sections nommées : Ipai, Kumbo = Muri, Kubbi. Les moitiés matrilinéaires sont parfois nommées, mais les noms diffèrent d'une tribu à l'autre.

45 Les classifications de trois tribus ont été écartées des données. En ce qui concerne la tribu Kamilaroi, Howitt en donne la classification à la page 104 (1904). Or, on peut aussi déduire la classification des règles de mariage données par le même auteur à la page 202. Il se trouve que ces deux classifications sont entièrement distinctes. [13] La même vérification effectuée sur les tribus Wiradjuri, Wiradjuri de la rivière Lachlan et Wonghibon montre au contraire que les deux

classifications sont identiques. [14] Les données concernant les Kamilaroi ne peuvent donc être retenues.

46 Pour justifier du rejet des deux autres tribus, il faut tenir compte du fait que l'organisation sociale dans la région est complexe et loin d'avoir été complètement élucidée. Howitt signale une forme dite anormale de mariage qui ne paraît pas moins fréquente que la forme normale. [15] En réalité, l'organisation en sections est différente selon les totems. [16] De plus, Howitt indique avec perplexité qu'il y a apparemment chez les Wiradjuri une classification en quatre sections alors que les généalogies montrent le contraire. [17] Enfin, à côté de la division en deux moitiés matrilinéaires nommées, il y a une division en deux "sangs" également nommés [18] et dont la fonction est des plus obscures. Ajoutant à ces deux premières divisions, Radcliffe-Brown en trouve chez les Wonghibon une troisième dont, de son propre aveu, la fonction est entièrement inconnue. [19] Cette division divise tous les totems selon qu'il s'agit d'animaux à fourrure ou d'animaux à écailles. Nous sommes donc en présence d'un nouveau type de classification. Quant à la division en "sangs", elle passe à l'intérieur de chaque clan – de chaque totem – donc ne devrait pas constituer une nouvelle classification, mais tel est le cas d'après Parker. [20] Devant cette confusion générale, [21] je voudrais simplement suggérer qu'il y a eu confusion entre ces classifications. [22]

47 Ceci semble bien être le cas pour la classification Ngeuma donnée par Mathews. Lorsque nous examinons celle-ci nous trouvons d'un côté six mammifères et un poisson et de l'autre côté cinq serpents, lézards ou poissons et un mammifère (plus des oiseaux et des insectes de chaque côté). Si bien que la division rapportée est, à n'en pas douter, celle entre animaux à fourrure et animaux à écailles et non pas la division en moitiés. Quant à la classification Euahlayi

donnée par Parker, on ne peut détecter une telle confusion. Mais, d’une part, l’absolue incohérence (30 %) de cette classification avec celles des cinq tribus retenues (qui sont presque totalement cohérentes : 92 %) suggère une erreur. D’autre part, la description de l’organisation sociale dans le livre de Parker (1905) est nettement insatisfaisante : toutes choses passent pour être divisées entre deux noms de ”sangs” contrairement à l’avis des autres auteurs ; cette division n’est pas donnée ; les noms de sang sont donnés comme des noms de moitié ; les noms de sections sont donnés mais ni l’organisation matrimoniale ni à quelle moitié appartiennent les sections, etc. Il m’a donc semblé juste d’écarter la classification fournie par Parker. [23]

Aire Emon

48 Tribus : Emon, Ungorri

49 Classification matrilinéaire

50 Sections nommées différemment dans les deux tribus. Moitiés non nommées

51 Le regroupement de l’aire Kamilaroi avec l’aire Emon réunit toutes les tribus du sud-est à sections de l’intérieur (par opposition à la côte) et sans classification quadripartite nette.

Côte est

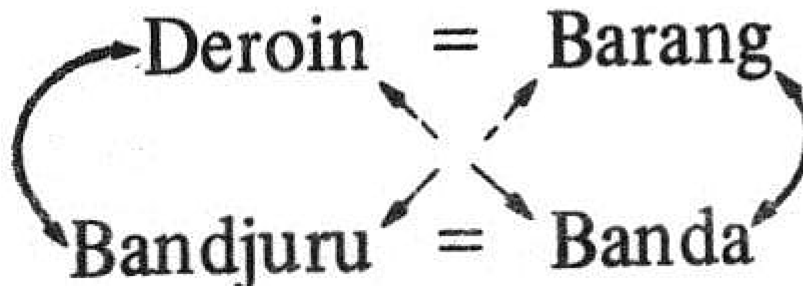
52 Tribus : Kaiabara, Muruburra, Yukumbil, Yukambal, Kiambal, Anewan, Kabi, Kuinmurbura

53 Classification quadripartite : matrilinéaire pour les huit tribus et patrilinéaire pour les six premières

54 Sections nommées différemment selon les tribus. Moitiés nommées ou non

55 Cette aire ne présente pas d'unité au même titre que les précédentes, puisqu'elle n'est pas caractérisée par des noms de moitié ou de section communs. Il y a le long de la côte des Nouvelles Galles du Sud et du Queensland une multitude de petites tribus. D'après les renseignements dont nous disposons, l'exiguïté du territoire tribal, l'organisation en sections et le totémisme de section (classification quadripartite) semblent être les caractéristiques des sociétés côtières, s'opposant aux sociétés de l'intérieur (aires Kamilaroi et Emon) où le totémisme de section ne semble apparaître que fugitivement au nord et au sud. Une autre particularité de l'aire dans le sud est constituée par le classement différent du mâle et de la femelle d'une même espèce animale, phénomène dont on doit tenir compte dans le relevé.

56 La classification Yukumbil est donnée par Radcliffe-Brown. D'après lui (1929, p. 413) l'organisation est :



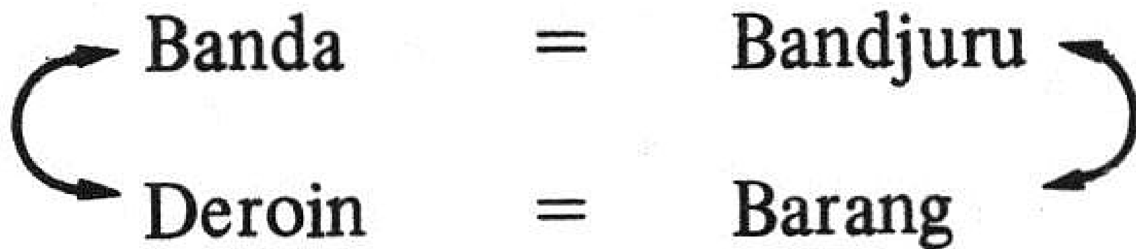
57 Dans son oeuvre classique sur l'organisation sociale en Australie (1930-1931, p. 238), il décrit l'organisation Yukum au moyen du diagramme :

58 Banda Bandjuru

59 Deroin Barang

60 sans mettre de symboles = ou ←→. Or l'habitude conventionnelle de Radcliffe-Brown, reprise par les anthropologues après 1930, est de

toujours mettre en colonne les sections de la moitié matrilinéaire et en face de chaque section la section mariable. Cette disposition est adoptée même lorsque les moitiés patrilinéaires sont les plus significatives, comme à l'ouest (voir par exemple 1930-31, pp. 209 et suiv.). Si bien que l'organisation décrite par RadcliffeBrown en 1930 doit être comprise de la façon suivante :



61 Les deux descriptions, celle de 1929 et celle de 1930, sont contradictoires, le couple Banda - Deroin par exemple étant une moitié patrilinéaire dans la première et une moitié matrilinéaire dans la seconde. [24] Deux arguments militent en faveur de la seconde version. D'une part, au nord, les Kaiabara (ou Kabi) et les Muruburra ont les mêmes noms de sections et sont organisés conformément à la seconde description. D'autre part les Yukumbil sont organisés en hordes patrilocales patrilinéaires, chaque horde possédant une multitude de totems. Lorsqu'on compare ces totems à la classification quadripartite, on s'aperçoit qu'une horde a, entre autre, pour totems le kangourou mâle, qui appartient à la section Deroin, et l'ours natif, qui donne son nom à la section Bandjur. [25] Il est donc très probable que Deroin - Bandjur constitue une moitié patrilinéaire et non matrilinéaire. J'ai donc retenu la seconde version de l'organisation Yukumbil.

62 Les Kaiabara ne sont vraisemblablement qu'une horde des Kabi et on pourrait penser que la même tribu est comptée deux fois, mais la classification Kaiabara donnée par Howitt est quadripartite, celle des

Kabi donnée par Mathew est dualiste matrilinéaire, ce qui légitime la distinction entre les deux classifications.

63 Quant aux résultats, ils ont déjà été analysés pages 19-20.

Centre Queensland

64 Tribus : Pitta-Pitta, Mitakoodi, Woonamurra, Goa, tribu de la rivière Proserpine, Kalkadoon, Yerrunthully, Ringa-Ringa, Mycoolon, Buntamura, Wakelbura, Bathalibura, tribu de la rivière Etheridge, Kundara

65 Classification quadripartie : matrilinéaire pour les quatorze tribus, patrilinéaire pour treize tribus (toutes sauf Ringa-Ringa)

66 Cette aire très vaste ne possède pas de noms de section ou de moitié en commun. Un seul nom de moitié est commun à toutes les tribus (Otaroo ou Woodaroo ou Wutheru ou Wutaru).

67 Cette aire n'est pas essentiellement différente de la précédente, sauf en ce qui concerne le caractère patrilinéaire un peu plus accentué dans cette dernière.

68 Les résultats ont déjà été analysés pages 18-19. Ajoutons que le taux de 49 % obtenu sur quatorze tribus appartenant à une aire d'extension considérable et mal connue doit être considéré comme très bon.

69 Toutefois, le calcul de ce taux a posé un problème. Dans toutes les autres aires matrilinéaires à chaque fois que deux tribus portaient les mêmes noms de moitiés (ou de couples de sections) l'affectation des +1 et -1 ne posait pas de problème, chaque moitié ayant la même valeur quelle que soit la tribu. Ceci était clairement évident – et vérifiable par le calcul – tellement la liste des éléments classés dans une moitié d'une tribu ressemblait à celle des éléments classés dans la même moitié (portant le même nom) d'une autre tribu. Ce qui

paraissait à la fois évident et normal. Or, il en va différemment dans le Queensland central. Si nous comparons par exemple les classifications des Pitta-Pitta et des Woonamurra, nous voyons – en se limitant aux éléments qui sont classés à la fois par les deux tribus – que tous les éléments classés par les premiers en Koopooroo ou Woongko sont classés par les seconds en Korkilla ou Bunburri et réciproquement, ceux classés en Korkilla ou Bunburri par les premiers sont en Koopooroo ou Woongko chez les seconds. Si nous avions affecté +1 à Koopooroo-Woongko et -1 à Korkilla - Bunburri, l'indice de cohérence aurait été de -100 %. Il est de 100 % en renversant l'affectation du +1 et -1 en passant d'une tribu à l'autre. C'est évidemment cette solution qui a été adoptée, puisque les taux sont calculés dans le cas de la meilleure affectation possible. Mais la question se pose de savoir quelle est la signification ethnologique d'une telle inversion : est-ce un simple jeu mathématique ? Et pourquoi cette aire est-elle la seule (matrilinéaire) à présenter cette particularité ?

70 L'aire considérée présente au moins deux particularités exceptionnelles. Tout d'abord en ce qui concerne les tribus citées par W.E. Roth les éléments classés ne sont pas des totems au sens classique : les éléments, principalement des animaux associés à une section sont *tous* tabous pour chacun des membres de cette section. La liste associée à une section représente donc une liste d'aliments prohibés. [26] A l'inverse, chez les Wakelbura, la liste des éléments associés à chaque section (ou du moins à chaque moitié) représente la liste des *seuls* aliments permis aux membres de cette section (ou moitié). [27] Les noms de moitié étant Mallera et Wuthera : ”[....] tout le gibier et autre nourriture est divisé en deux catégories appelées Mallera et Wuthera respectivement, et la moitié Mallera mange la nourriture Mallera, tandis que la moitié Wuthera mange la

nourriture Wuthera”. [28] Ce cas unique en Australie, [29] constitue donc une inversion remarquable de l’idée commune que l’on se fait du totémisme : on ne mange pas son propre totem, de même on ne mange pas les éléments classés dans sa propre section (ou moitié). [30] Ainsi, le même nom de section (ou de moitié) a une signification strictement inverse selon les tribus du Queensland central : dans un cas sont classés sous ce nom les aliments prohibés, dans l’autre les aliments permis. Ce qui semble bien de nature à expliquer les inversions dans l’affectation des +1 et -1 que nous avons rencontrées lors de la comparaison des classifications.

Aire Koko

71 Tribus : Kokoolkulo, Kokowarra

72 Classification patrilinéaire

73 Mêmes noms de sections

74 Il n’y a qu’un élément comparable entre ces deux tribus, et on ne peut pas calculer un taux de cohérence.

75 On peut tirer un début de classification des Kokoyalungu de la même région à partir d’éléments fournis par McConnel dans un mythe : [31] cette classification n’a aucun élément comparable avec les deux précédentes, et on ne peut encore tirer de conclusion. Hale et Tindale [32] donnent des classifications des Walmbaria, des Mutumui et des Kokolamalama de la même région, mais d’une part elles concernent 2 ou 4 éléments pour deux tribus, d’autre part elles n’ont deux à deux qu’un seul élément comparable. Cette impossibilité de la comparaison dans le cap York semble être justifiée par une remarque de McConnel : ”Il est remarquable que, à une ou deux exceptions près, les totems des clans et des tribus sont

complémentaires les uns des autres et ne se rencontrent pas deux fois”. [33]

Aire Laierdila

76 Tribus : Laierdila, autres tribus voisines pour lesquelles nous connaissons une classification commune

77 Classification patrilinéaire et en semi-moitiés [34]

78 Moitiés patrilinéaires et semi-moitiés non nommées. Sous-sections nommées : Buralang, Kangala, Yakameri, Kamerang = Ngaribelang, Bulanyi, Bangarinyi, Palyarinyi (le signe = séparant les moitiés patrilinéaires)

79 Cette aire, ainsi que la suivante (Mara), toutes deux possédant une organisation en semi-moitiés, appelle un certain nombre de commentaires. Tout d’abord, ces deux aires, à taux de cohérence interne élevés, sont entièrement incohérentes entre elles (2 % de taux de cohérence externe), malgré leur organisation sociale semblable et leur proximité géographique. En réalité, elles sont profondément dissemblables.

80 Alors que chez les Mara et les Anula, il existe des clans patrilinéaires totémiques, [35] chaque individu se trouvant donc associé avec un seul totem, chez les Laierdila et chez leurs voisins du continent, tout individu est associé à toute la liste d’éléments propres à sa semi-moitié. Autrement dit, la liste des éléments d’une moitié ou semi-moitié n’est pas fractionnée, comme dans le cas où un élément de la liste apparaît comme le propre, totem culturel ou social peu importe, d’un clan. Si tel a toujours été le cas, c’est-à-dire d’après nos hypothèses depuis le temps où ces tribus étaient matrilinéaires, le passage à une organisation patrilinéaire n’a pu provoquer un bouleversement de la classification. Les deux listes constituantes de

la classification sont restées pour ainsi dire bloquées et l'actuelle classification patrilinéaire doit être identique à l'ancienne, matrilinéaire. Dans ce cas, il doit y avoir cohérence entre les classifications des différentes tribus. Examinons cette hypothèse.

81 Remarquons tout d'abord que le taux de 53 % sur deux tribus n'est pas suffisamment significatif. En fait, les classifications sont presque identiques à l'exception notablement du corps, du fantôme et de l'homme blanc : mais on pourrait concevoir que ces trois éléments, concernant tous un même phénomène, la mort et ce qui y est lié, ne constituent qu'une seule incohérence. Ce qui augmenterait bien sûr le taux. D'autre part, d'après Sharp, plusieurs tribus ont la même classification. Si tel était le cas - il faudrait savoir si c'est *exactement* la même classification – le taux augmenterait encore. [36] D'autre part, il y a des éléments qui appartiennent aux deux semi-moitiés d'une même moitié patrilinéaire et la classification patrilinéaire ne comprend aucune contradiction interne [37] et ressemble donc à une classification matrilinéaire.

82 Ceci n'est qu'une simple hypothèse. La seule preuve véritable serait obtenue en montrant que ces classifications se retrouvent ailleurs comme classifications matrilinéaires. La seule région matrilinéaire voisine est celle du centre Queensland qui a un taux de cohérence avec l'aire Laierdila de 27 %, c'est-à-dire qui est entièrement incohérente avec elle. Mais l'aire Laierdila a un taux de cohérence de 57 % avec le regroupement Kamilaroi et Emon (pour 14 éléments comparables) et de 57 % avec l'aire de la côte est (pour 52 éléments comparables). Des taux de cohérence aussi élevés entre les aires sont très rares (sauf pour un nombre d'éléments comparables très faible) et ces chiffres suggèrent curieusement un air de parenté entre ces classifications nordiques des Laierdila et les classifications matrilinéaires de vastes régions du sud-est.

Aire Mara

83 Tribus : Mara, Anula

84 Classification patrilinéaire et en semi-moitiés

85 Moitiés patrilinéaires nommées chez les Mara, non chez les Anula. Ces deux tribus sont classiques pour leur organisation en semi-moitiés nommées. Ces noms sont différents d'une tribu à l'autre, mais il y a équivalence entre eux. [38]

86 En plus de ce qui vient d'être dit dans la discussion précédente, remarquons que le taux de 83 % résulte de 11 éléments cohérents et de 1 élément incohérent. Sur ces 11 éléments cohérents, 9 appartiennent aux mêmes semi-sections d'une tribu à l'autre. Autrement dit, la classification en quatre semi-sections est très cohérente et le regroupement de ces semi-sections en moitiés patrilinéaires n'apporte que deux nouvelles cohérences. Cette classification en quatre semi-moitiés est donc essentiellement différente des classifications en quatre sections (pour une analyse plus détaillée, voir Annexe IV).

Nord-est de la Terre d'Arnhem

87 Tribus : on ne peut définir de tribus dans la région (voir ci-dessous). Trois classifications ont été retenues : Dua-Yirritya de l'est, Dua-Yirritya de l'ouest, celle de Groote Eylandt

88 Classification patrilinéaire

89 Moitiés patrilinéaires nommées pour les deux premières : Dua-Yirritya ; l'existence des noms est contestée à Groote Eylandt. Sous-sections dans les deux premiers groupes.

90 Dans son livre de 1937, Warner distingue dans le nord-est de la Terre d'Arnhem sept ou huit tribus différentes dont celle des Murngin est

la plus célèbre. Comme la classification Dua-Yiritja est entièrement cohérente d'une tribu à l'autre, nous aurions un taux de 100 %. Or il est uniformément admis par les autres ethnologues [39] qu'on ne peut faire de distinction entre tribus dans cette région, et Warner lui-même reconnaît dans le même livre que "Ainsi qu'il a déjà été indiqué, on peut difficilement dire que la tribu existe dans cette aire... ". [40] Cette confusion dissipée, nous devons donc traiter de cette région comme d'un seul "bloc", pour lequel il existe une classification commune que j'ai appelée "de Test".

91 Les habitants de la région peignent des peintures sur écorce, chaque artiste ne représentant en principe que les motifs ou totems appartenant à son clan et donc à sa moitié. Ces peintures peuvent donc constituer une source de données sur la classification lorsqu'on connaît en même temps que l'oeuvre l'appartenance de moitié de son auteur. Kupka (1972) reproduit un peu plus d'une centaine de peintures de la Terre d'Arnhem, donne le "groupe" (clan à Test, tribu à l'ouest), la "section" (sous-section) et la moitié de l'auteur, en prenant soin d'indiquer, chaque fois qu'il y a lieu, si le peintre a reproduit exceptionnellement des motifs de la moitié de sa mère, c'est à dire de l'autre moitié. [41] Le relevé de ces données fournit la classification d'une centaine d'éléments en Dua et Yirritya. Comme Warner (1937) donne également une très longue classification, la première tâche qui s'impose est de comparer ces deux classifications. Or les informations sont contradictoires pour plusieurs éléments, ce qui pourrait faire penser à des erreurs de la part de l'un ou l'autre de nos informateurs.

92 L'explication de ces disparités est toute autre. Warner n'est concerné que par le nord-est de la Terre d'Arnhem. Kupka apporte des informations sur la classification Dua-Yirritya dans tout le nord de la Terre d'Arnhem, à Test comme à l'ouest. Ces deux régions sont très

différentes culturellement. Au nord-est n'existent que des clans patrilinéaires et deux moitiés patrilinéaires Dua et Yirritya. Le nord-ouest a (en plus des phratries matrilinéaires) un double système de moitiés nommées : moitiés matrilinéaires et moitiés patrilinéaires Dua et Yirritya. [42] Dans cette dernière région c'est seulement de manière tendancielle et au voisinage de l'est que les hordes patrilocales se répartissent en Dua et Yirritya. D'autre part, dans les deux régions les moitiés patrilinéaires regroupent les mêmes sous-sections. Les moitiés Dua et Yirritya sont donc fonctionnellement équivalentes à l'est comme à l'ouest, mais le fond culturel impose la distinction entre les deux régions. J'ai donc distingué dans le travail de Kupka les données relatives à l'ouest (tribus Gunwinggu, Maung et Ivatya : ce qui correspond aux écorces recueillies à l'île Crocker) et celles relatives à l'est (autres "groupes" que les trois tribus précitées : ce qui correspond aux écorces recueillies à Yirrkala et à Milingimbi) pour obtenir ainsi deux classifications DuaYirritya, une de l'ouest et une de l'est. Lorsque nous comparons la classification donnée par Kupka pour l'est avec celle de Warner qui se rapporte à la même région, nous constatons une cohérence totale (19 éléments classés de même) sauf peut être pour un élément. Ceci montre d'une part qu'on ne peut démontrer aucune erreur (sauf peut-être une) chez les deux auteurs et d'autre part que la méthode qui consiste à induire les classifications à partir des peintures aboutit à des résultats corrects. Ce qui apparaissait comme des contradictions entre les deux auteurs est en réalité l'incohérence entre la classification de l'ouest et celle de l'est. Kupka note que le nombre d'animaux ou autres phénomènes naturels qui sont classés différemment à l'est et à l'ouest est très petit. En réalité, le nombre de ceux dont on sait qu'ils sont classés identiquement est également très petit, et on n'a évidemment pas le droit d'extrapoler pour les

autres, c'est-à-dire de supposer que ceux qui ne sont classés qu'à l'est par exemple doivent, en l'absence de renseignements, être classés de même à l'ouest. Si on tient compte de toutes les données (Kupka et Warner) le taux de cohérence entre la classification de l'est et celle de l'ouest est négatif, soit de -23 % (pour 13 éléments comparables). Autrement dit la classification Dua - Yirritya de l'est est totalement incohérente avec celle du même nom à l'ouest. [43]

93 D'autres indications éparses viennent corroborer cette conclusion à l'incohérence. Chez les Gidjingali, qui sont à la frontière des deux zones est et ouest, le chien est Jiridja [44] alors qu'il est Dua tant dans la classification est que ouest. Chez les Gunwinggu (région ouest) et dans l'est de leur territoire tribal, chaque terrain de horde patrilocale est réparti entre les deux moitiés Dua et Jiritja, et cette institution passe pour s'étendre vers l'ouest : pour illustrer ceci R.M. et C.H. Berndt fournissent une carte sur laquelle on peut voir d'après la localisation de leurs centres totémiques dans quelle moitié sont rangés quelque 8 éléments. [45] Sur 3 éléments comparables sans ambiguïté, on peut voir que cette classification n'est cohérente ni avec celle de l'est, ni avec celle de l'ouest. Ces deux exemples confirment donc la complète incohérence de la classification Dua-Yirritya et même suggèrent qu'excepté le bloc nord-est, il n'existe pas une classification à l'ouest, mais plusieurs classifications toutes différentes les unes des autres.

94 Ces résultats sont importants, car s'il avait existé une classification patrilinéaire cohérente pour tout le nord de la Terre d'Arnhem, on aurait pu conclure, d'après nos hypothèses méthodologiques, à une antériorité de cette classification. Ils montrent au contraire que, même dans une région où les moitiés patrilinéaires sont nommées et jouent un rôle de premier plan dans la vie matérielle et rituelle de ces peuples, la classification patrilinéaire est inconsistante. D'autre

part, comme il est très probable que la classification Dua-Yirritya a diffusé et même diffuse encore à l’heure actuelle de l’est vers l’ouest, ils tendent à montrer que la diffusion n’est guère source de cohérence.

Nord-ouest de la Terre d’Arnhem

95 Tribus : Gunwinggu, Iwaidja, Tiwi

96 Classification dualiste matrilinéaire et en phratries matrilinéaires (voir cidessous)

97 Cette aire regroupe le nord-ouest de la Terre d’Arnhem, dont il a été déjà question, la péninsule de Cobourg (Iwaidja) et les îles Melville et Bathurst (Tiwi). La reconnaissance de la possibilité de ce regroupement et de l’existence d’une classification dualiste matrilinéaire commune à toutes ces populations suppose les explications suivantes.

98 Les tribus Gunwinggu, Maung et Gagadju sont organisées en moitiés matrilinéaires nommées (Ngaraidjgu = Madgu) et en phratries matrilinéaires nommées, [46] 2 ou 3 pour chaque moitié. La classification donnée par Berndt et Elkin (1951) étant identique pour les trois tribus ci-dessus, on obtient un taux de cohérence de 100 %. Toutefois, ces tribus étant étroitement apparentées et chacune d’entre elles couvrant une superficie des plus exiguë (surtout comparée à celle du bloc du nord-est), le taux ne saurait avoir grande signification (et surtout n’être pas équitablement comparable au nord-est, la zone matrilinéaire se trouvant trop visiblement avantagée). Or, comme cette zone forme avec les fies Melville et Bathurst (et la péninsule de Cobourg entre les deux) la seule région de tout le nord de l’Australie ayant un aspect matrilinéaire clairement dominant, la comparaison s’impose, comparaison

d'autant plus intéressante que les habitants des deux îles, les Tiwi, passent à cause de plus d'un trait culturel particulier à eux pour être atypiques de l'Australie.

99 Spencer range les Tiwi parmi les peuples ne possédant pas d'organisation en ”classe” (c'est-à-dire en moitié, section, sous-section) : ils ont des totems matrilinéaires dont certains sont associés en unités exogamiques. Les Iwaidja sont décrits de la même manière mais possèdent trois ”divisions” matrilinéaires exogamiques (c'est-à-dire des phratries). [47] D'après Hart, les Tiwi sont organisés en trois phratries matrilinéaires non nommées, [48] dont il donne la liste des totems associés. De même pour Harney et Elkin. [49] R.M. et C.H. Berndt ont trouvé les Tiwi organisés en cinq phratries nommées arrangées en deux moitiés matrilinéaires non nommées, [50] et donnent une liste des clans totémiques associés. La première tâche est donc de comparer toutes les informations concernant les Tiwi. En notant *a, b* et *c* les trois associations fournies par Spencer (dans l'ordre où elles sont données p. 200), en reprenant la numérotation des phratries par Hart et Harney et Elkin, et en notant comme Berndt les phratries A^1, A^2, B^1, B^2 (i) et B^2 (ii), on obtient, en exceptant B^2 (i), les équivalences suivantes :

	Spencer	Hart	Harney et Elkin	Berndt
phratrie I	a	1	3	A^1
phratrie II	b	2	1	B^1
phratrie III		3	3	B^2 (ii(

100 ce qui veut dire par exemple qu'à chaque fois que les éléments sont comparables, ceux classés par Hart en 1 se trouvent classés en 3 par

Harney et Elkin et non en 1 et 2, etc. Les informations sont donc entièrement cohérentes. Un seul problème concerne B^2 (i) pour lequel 1 élément se trouve dans la phratrie II et 1 élément dans la phratrie III. Mais lorsque Berndt recueillit ses informations, il n'y avait plus trois mais cinq phratries, si bien qu'il semble que la création de la phratrie B^2 (i) se soit faite en prenant un élément de II et un élément de III. D'autre part, d'après Berndt A^1 et A^2 forment la moitié A (ce qui correspond à notre phratrie I) et B^1, B^2 (i) et B^2 (ii) forment la moitié B (ce qui correspond au regroupement de nos phratries II et III) : la création hypothétique de B^2 (i) se fait donc à l'intérieur de la moitié B, en respectant la classification dualiste A - B. Il est donc probable que la classification en trois ou cinq phratries se fait sur le fond de la classification A - B.

101 Si nous quittons les îles pour passer chez les Iwaidja qui sont également divisés en trois divisions matrilinéaires, nous trouvons, en comparant leur classification avec celle des Tiwi, qu'une division est équivalente à la phratrie I et que les deux autres sont équivalentes aux phratries II et III réunies (cinq éléments classés de même, un élément douteux classé différemment). Il semble donc que chez les Iwaidja et les Tiwi, la classification en trois ou en cinq présuppose une classification dualiste en moitiés qui ne sont plus nommées et qui n'apparaissent plus d'une manière évidente dans l'enquête ethnographique, sinon comme regroupement de phratries.

102 La classification A - B obtenue sur les Tiwi et les Iwaidja est incohérente avec la classification dualiste des Gunwinggu. L'analyse se serait arrêtée là sans un hasard exceptionnel. Ayant noté sur quelque feuille intermédiaire avec des symboles appropriés les classifications en moitiés *et* en phratries des différentes tribus de la région, je constatai contre toute attente que les éléments classés en A se retrouvaient dans deux phratries des Gunwinggu, mais deux

phratries n'appartenant pas à la même moitié, et que les éléments classés en B se retrouvaient de même dans les deux autres phratries, phratries appartenant également aux deux moitiés différentes. Ainsi à la moitié A des Tiwi et Iwaidja correspondent les phratries jarijaning et jariwurga et à B correspondent jariburig et jarigarngurg, alors que jarijaning et jariburig forment la moitié nommée ngaraidjgu et que jariwurga et jarigarngurg forment la moitié nommée madgu. Alors que la classification Gunwinggu en moitiés nommées est complètement incohérente avec la classification A - B, celle en moitiés que j'appellerai reconstituées (jarijanig et jariwurga opposées à jariburig et jarigarngurg) est cohérente à 100 % avec la classification en A - B des Iwaidja voisins (avec 6 éléments comparables) et à 55 % avec la classification A - B des Tiwi (avec 9 éléments comparables : 7 éléments classés de même, 2 classés à l'opposé). Si bien qu'il semble que la classification A - B et la classification en moitiés reconstituées procèdent d'une même classification originelle, alors que la classification Gunwinggu en moitiés nommées ne serait qu'un regroupement de morceaux de la classification d'origine, regroupement effectué dans l'oubli de cette dernière.

103 Une reconstitution historique aussi rocambolesque apparaîtrait comme peu crédible si plusieurs considérations ne venaient l'étayer. Premièrement, la classification A - B, ou reconstituée, n'est établie par l'enquête ethnographique que chez les Tiwi, par Bemdt. Les Iwaidja qui n'ont pas de moitiés nommées, ont une organisation très semblable à celle des Tiwi en trois phratries. La comparaison entre les listes de totems montre que les phratries 1 (Munbulkitj), 2 (Manjerojelli) et 3 (Manjerowuli) sont équivalentes respectivement aux phratries I, III et II des Tiwi. Or, les membres de 1 et 2 ne peuvent se marier ensemble, mais peuvent se marier avec ceux de 3,

et vice versa. [51] Les groupes 1 et 2 forment donc une unité exogamique opposée à 3 : on peut donc parler de deux moitiés non nommées (1 et 2 opposés à 3). En inscrivant à la même place sur les deux diagrammes les phratries équivalentes et en séparant les deux moitiés par un pointillé, les deux cas Iwaidja et Tiwi peuvent se représenter ainsi :



104 Ainsi, d’après les informations fournies par Spencer et par Berndt, le regroupement en moitiés se présente différemment chez les Iwaidja et les Tiwi, pourtant très proches par leur organisation et leur classification. Aussi est-il ici évident qu’un des deux systèmes de moitiés n’est pas originaire, ce qui est propre à accréditer la thèse que les moitiés nommées Gunwinggu ne le sont pas. Deuxièmement, il existe une raison bien simple qui explique pourquoi les Gunwinggu ont eu besoin de recréer des moitiés s’ils en avaient perdu le souvenir. Ils possèdent un système à sous-sections, dont on admet en général qu’il a été introduit récemment, après le début du siècle. [52] Or un système à sous-sections, qui répartit les gens en sous-sections et donc en moitiés matrilinéaires et patrilinéaires, implique le regroupement des groupes matrilinéaires, clans ou phratries, en moitiés matrilinéaires (de même d’ailleurs pour les groupes patrilinéaires). Les Gunwinggu ont dû ressentir l’impérieuse nécessité de regrouper les phratries préexistantes en deux moitiés qu’ils ont inventées à cet effet. Comme d’autre part nous supposons que les phratries sont des morceaux d’anciennes moitiés mais dont le souvenir s’est perdu, [53] ce regroupement s’est fait au hasard, formant la configuration actuelle. Troisièmement, tout ceci ne serait pas décisif si la troisième partie de l’étude ne venait fournir un nouvel argument. Dans cette partie, nous chercherons les principes

des classifications et déduirons une classification à partir de la mythologie. Or la classification déduite de la mythologie Gunwinggu est plus cohérente avec celle en moitiés reconstituées qu'en moitiés nommées. Si on croit que la cohérence entre classification en moitiés reconstituées et classification Tiwi ou Iwaidja est l'effet d'un pur hasard, encore faudra-t-il dire la même chose de la cohérence avec la mythologie : l'existence de ce double hasard devient ainsi bien improbable.

105 Le taux de l'aire est donc calculé à partir des classifications A - B et reconstituées. Si le nombre de tribus (trois) paraît faible, il faut remarquer qu'on pourrait y adjoindre les classifications Maung et Gagadju, identiques à celle Gunwinggu (les classifications en phratries étant identiques, celles en moitiés reconstituées le sont également). D'autre part, il faut prendre garde que cette aire inclut les Tiwi qui passent pour atypiques et regroupe donc des tribus éloignées culturellement. Du point de vue de ce dernier critère, le taux de 71 % ne peut être considéré que comme très bon. 54

Centre de la Terre d'Arnhem

106 Tribus : Waduman, Mudburra, Mungarai, Yungman, Warrai, Wulwullan, Worgait, Djauan, Murinbata

107 Classification matrilinéaire (cinq premières tribus) ; classification patrilinéaire (sept dernières tribus)

108 Organisation en huit sous-sections ; noms divers. Noms de moitiés patrilinéaires (différents) pour les deux dernières tribus.

109 Les tribus Mungarai, Yungman et Warrai, qui ont un totémisme de section ou de sous-sections, ont déjà été examinées page 22. On a vu que le taux de cohérence était plus fort pour les classifications patrilinéaires que pour celles matrilinéaires. Lorsque l'on réunit ces

trois tribus aux autres du centre pour lesquelles on connaît une classification patrilinéaire ou matrilinéaire mais pas les deux, on forme un groupe de sept ou un groupe de cinq tribus : la situation s'inverse alors, le taux matrilinéaire étant plus fort que celui patrilinéaire. Mais le nombre de tribus comme le nombre d'éléments comparables est plus fort pour les patrilinéaires, ceux-ci se trouvant donc désavantagés dans la comparaison.

110 Cette aire regroupe des tribus assez différentes et dispersées sur une large région géographique. D'autre part, les informations recueillies (surtout à partir de généalogies fournies par Spencer) sont en quantités très limitées et il me semble très hasardeux de tirer quelque conclusion sûre des résultats présentés.

Est Kimberley

111 Tribus : Lunga, tribu de la rivière Margaret, tribu du "bord"

112 Classification en huit pour les deux premières tribus : patrilinéaire pour la dernière

113 Organisation en huit sous-sections nommées de la même manière pour les deux premières tribus ; pour la tribu du "bord" : moitié de la grue blanche = moitié du faucon (avec équivalence probable entre les moitiés nommées et les moitiés patrilinéaires des deux premières tribus). [55]

114 Les classifications en 8 des deux premières tribus ont déjà été analysées pages 20-22. Comme il a déjà été indiqué, les taux un peu excessifs (ici 100 % et 41 %) sont à mettre au compte de l'étroite parenté existant visiblement entre les deux premières tribus. Ces taux sont évidemment peu satisfaisants du point de vue du critère de l'éloignement culturel, mais l'écart entre les taux matrilinéaires et

patrilinéaires sur les deux premières tribus (voir page 21) reste néanmoins éloquent.

Kimberley

115 Tribus : Ungarinyin, Unambal, tribus des rivières Drysdale et Forrest

116 Classification patrilinéaire dualiste

117 Dans toutes les tribus, les moitiés patrilinéaires sont nommées à la fois d'après le couple : Panar (dindon sauvage) = Kerengalo ("compagnon natif"), et d'après le couple : Djerengar = Wode (deux oiseaux de nuit). Chez les Ungarinyin, en plus de Amalad (peau) = Omad (os), on emploie aussi : Yara ou Djulwun (kangourou gris des collines) = Walamba (kangourou aux longues jambes ou kangourou rouge).

118 Les classifications données par Elkin et séparément par Kaberry concernant les tribus de la rivière Forrest et la classification donnée par Hernandez concernant les tribus de la rivière Drysdale sont, à quelques détails près, identiques. En réalité, les zones couvertes par chacune de ces classifications se recoupent et il semble qu'il existe une classification presque identique pour toutes les tribus du nord-est du Kimberley, région des rivières Forrest et Drysdale. Compte tenu de cette remarque (la dernière tribu est en réalité un groupe de plusieurs tribus) le taux de 41 % semble assez bon. Nous verrons dans la deuxième partie la particularité qui fait que les tribus du nord-est Kimberley ont pu passer à une classification patrilinéaire sans bouleverser les classifications originelles.

119 Pour l'ensemble du Kimberley, remarquons que l'existence d'un double système d'appellation des moitiés d'après des animaux implique que quatre animaux sont automatiquement classés de la même façon d'une tribu à l'autre. Si nous éliminons ces animaux qui

représentent partout les moitiés, et qui créent artificiellement de la cohérence, le taux de l'aire tombe à 15 %, c'est-à-dire incohérence totale. L'apparente cohérence des tribus du Kimberley est donc entièrement imputable au double système de représentation des moitiés par des animaux.

Côte ouest

120 Tribus : Karadjeri, Yauor, Kariera, Ngaluma, Mardudhunera, Pandjima, Warienga

121 Classification patrilinéaire

122 Moitiés patrilinéaires non nommées. Sections nommées de la même manière, avec organisation légèrement différente, mais les sections se regroupent partout en moitiés patrilinéaires de la façon suivante : Panaka, Paldjeri = Burong, Karimba

123 La côte ouest nous servira à préciser un point important. Les tribus de cette aire n'ont pas de moitiés patrilinéaires nommées, mais les totems sont communs à un couple de sections, celle du père et celle de ses enfants ; nous avons donc une classification en moitiés patrilinéaires (chaque moitié est constituée par un couple de sections). Les noms de sections sont les mêmes pour toute l'aire et malgré les différences des règles de mariage et de filiation entre ces sections, les deux couples patrilinéaires sont partout : Panaka et Paldjeri d'une part, Burong et Karimba d'autre part. [56] Pour obtenir le taux de 29 % il a fallu affecter différemment les +1 et les -1 à ces moitiés selon les tribus. A l'inverse du Queensland central, ces inversions de signe n'étaient nullement intuitives et le résultat du programme d'optimisation ne pouvait être prévu (en ce qui concerne le Queensland central, le programme n'a fait que confirmer ce qui avait été fait antérieurement de manière intuitive). D'autre part, je

ne vois pas quel pourrait être la signification de ces inversions sur la côte ouest à propos de laquelle on n'a jamais signalé, à ma connaissance, de phénomène de même nature que celui signalé à propos du Queensland. Autrement dit, ces inversions paraissent n'avoir aucun sens ethnologique et représentent un simple jeu mathématique dans le cas des classifications patrilinéaires. [57] Ce qui est confirmé par le taux de 29 % obtenu sur l'aire Kariera, taux qui correspond à des classifications faites au hasard. [58]

Centre

124 Tribus : Warramunga, Walpari, Worgaia, Wumala, Gnanji, Binbinga, Malngjin

125 Classification patrilinéaire

126 Organisation à huit sous-sections. Le plus souvent, moitiés patrilinéaires nommées.

127 Les informations, sauf pour les deux premières tribus, sont squelettiques.

128 Treize éléments comparables pour sept tribus, ce qui fait un nombre moyen d'éléments comparables de 0,62 : il n'y a en moyenne même pas un seul élément comparable d'une tribu à l'autre. [59] Dans ces conditions, on conçoit que le taux affiché de 53 % soit dépourvu de toute signification.

129 Plus précisément, si nous entrons dans le détail des comparaisons, nous trouvons que deux tribus quelconques de l'aire sont ou bien sans éléments comparables, ou bien avec un seul élément, ou bien avec deux éléments comparables. Or, à chaque fois que ce dernier cas se rencontre, un élément est classé de la même manière dans les deux tribus, et l'autre de manière opposée : c'est-à-dire qu'à chaque fois que la comparaison a un sens, l'indice de cohérence est de 0 %.

Seuls le jeu de l'optimisation et la présence de couples de tribus ayant un seul élément comparable font le taux de 53 %.

130 Tout a donc l'air parfaitement incohérent, mais c'est tirer une bien grande conclusion à partir d'informations aussi limitées. Cette impression d'incohérence est cependant renforcée par la constatation que la classification dans ces régions semble "mauvaise", au sens que nous avons déjà donné à ce terme, c'est-à-dire lorsqu'on retrouve le même phénomène dans les deux classes. Chez les Walbiri, la fourmi à miel appartient aux deux moitiés, de même pour l'abeille, et de très longues routes suivies par des héros mythiques, telles celles de la pluie ou des deux kangourous, peuvent changer d'affiliation quant à la sous-section ou même quant à la moitié patrilinéaire à certains points de leur course.[60] Chez les Warramunga, un mythe raconte comment deux chats sauvages ont changé de moitié.[61] Plus au sud (Kaitish, Arunta, etc.) ces changements sont assez fréquents, mais les totems ne sont pas répartis entre les moitiés et il n'y a pas de classification. Dans la présente aire au contraire, ils ne peuvent se faire que contradictoirement avec la classification dualiste, et au mépris de celle-ci.

NOTES

1. Comme on estime le nombre des tribus peuplant l'Australie au moment de l'arrivée des blancs à environ 500, on voit que les données ne sont pas dérisoires. Pour la liste des tribus et des références, voir l'Annexe III. Le sud-ouest a été laissé de côté car on ne connaît qu'une seule classification isolée, donc non susceptible de comparaison.

2. Comme le nom d'une tribu varie d'un auteur à l'autre, j'ai conservé celui donné par l'auteur qui fournissait la classification pour éviter une gymnastique terminologique pénible. Dans le cas du Queensland central, j'ai conservé de même certains noms donnés par les anciens auteurs, noms dont on sait maintenant qu'ils ne s'appliquent qu'à des subdivisions locales des tribus (tels ceux se terminant en - bura).

3. Ajoutons qu'un taux de cohérence obtenu sur deux tribus n'est pas significatif car la probabilité d'obtenir un taux élevé avec des classifications entièrement au hasard n'est pas négligeable.

4. L'ordre dans lequel sont données les aires correspond de manière approchée à l'ordre dans lequel on rencontre ces aires si, partant du sud-ouest Victoria, on suit la côte dans le sens inverse des aiguilles d'une montre pour terminer au centre (voir Carte 2).

5. Rappelons que c'est la somme des nombres d'éléments comparables définis à la p. 11 et notés *a*, somme effectuée sur tous les couples différents de tribus de l'aire.

6. Le nombre de tribus d'un regroupement est évidemment la somme des nombres des tribus des aires qui la composent. A l'inverse, le nombre d'éléments comparables d'un regroupement ne peut pas être déduit des nombres d'éléments comparables des aires qui le composent, car il fait intervenir le nombre d'éléments comparables entre deux aires différentes du même regroupement (information non donnée dans le tableau). Cette remarque vaut aussi pour les taux de cohérence.

7. On verra juste après ce qu'on doit penser des autres, c'est-à-dire des taux de l'est Kimberley, du Kimberley et du centre.

8. Le signe = séparant ici comme ailleurs les deux moitiés exogamiques.

9. Ce taux (taux de cohérence externe) suit à peu près la même loi que le taux de cohérence interne et doit donc être comparé à 30 %.

10. Elkin 1967, p. 53.

11. Les renseignements de Howitt ne semblent nullement sujets à caution. Outre qu'ils sont parmi les plus détaillés, Howitt s'appuie sur ses propres travaux, ceux de Siebert et ceux de Spencer et Gillen. Il y a totale cohérence avec la classification fournie plus récemment par Hale et Tindale (1925).

12. Elkin 1931, p. 58

13. Indice de cohérence : - 60 %.

14. Le cas des Kamilaroi est par ailleurs, autant que j'ai pu vérifier, unique dans le livre d'Howitt.

15. Howitt 1904, pp. 204, 211-212, 214-215.

16. Radcliffe-Brown 1923 et 1930-31, pp. 231-232.

17. Howitt 1904, p. 210.

18. Mathews 1905, Radcliffe-Brown 1923.

19. Radcliffe-Brown 1923.

20. Parker 1905, pp. 11-12.

21. Ajoutons que les deux "sangs" qui passent pour matrilinéaires et exogamiques ne le sont nullement d'après une généalogie collectée par Radcliffe-Brown.

22. L'examen des noms de moitié matrilinéaires et des noms de "sang" montre que cette confusion existe déjà au niveau du relevé de ces noms.

23. Ajoutons que si on ne l'écarte pas, le taux de cohérence obtenu sur l'aire est de 69 % au lieu de 92 %, et celui sur le regroupement des aires Kamilaroi et Emon de 66 % au lieu de 90 %. La teneur des résultats au niveau global n'est donc pas modifiée.

24. On voit comment la possibilité même d'une telle confusion vient confirmer l'analyse que nous avons faite de la controverse sur les Kaiabara. Tout le long de la côte, l'aspect patrilinéaire de l'organisation, après avoir provoqué l'apparition d'une classification en quatre, tend à devenir prépondérant et provoque la confusion dans les esprits. Juste au sud de l'aire, les Worimi sont organisés en clans patrilinéaires, sans aucune trace matrilinéaire.

25. Radcliffe-Brown 1929, pp. 401 et suiv.

26. W.E. Roth 1897, p. 57. Cette prohibition paraîtra difficilement crédible. En effet, ce qui est prohibé représente le quart des ressources alimentaires d'un groupe de chasseurs-collecteurs. Pourtant, W.E. Roth indique que ces interdictions sont rigoureusement observées (1897, p. 57) et R.L. Sharp, traitant des tribus de la côte du golfe de Carpentarie (aire Laierdila) rapporte un fait analogue puisque chaque individu possède tous les totems de sa semi-moitié, totems qu'il n'a pas le droit ni de tuer ni de manger (1935, p. 163).

27. Curr 1886-87 III, p. 27.

28. Frazer 1910 I, p. 428.

29. Voir aussi le cas de la tribu ou sous-tribu des Bathalibura voisine des Wakelbura(Howitt 1904, p. 113).

30. Sur cette inversion voir Durkheim et Mauss 1901-1902, p. 11, Frazer 1910 I, pp. 533-534 et R & L. Makarius 1961, pp. 259-262.

31. McConnel 1931, pp. 9-16.

32. Hale et Tindale 1933, pp. 79-80.

33. McConnel 1930, p. 183. Comme il est difficile de se résoudre à ne rien trouver, je suis allé jusqu'à chercher à l'extrême nord du cap York, dans les îles du détroit de Torrès, îles qui, d'un point de vue anthropologique, se rattachent plutôt à la Nouvelle-Guinée. Il existe des classifications patrilinéaires dans trois îles : Mabuiag, Tutu, Saibai (d'après Frazer 1910 II, pp. 5 et suiv.). Avec 11 éléments comparables, le taux de cohérence est de 27 % et montre encore une fois que les classifications patrilinéaires sont totalement incohérentes.

34. Une semi-moitié est constituée par le regroupement de deux sous-sections en relation de père à enfants. Pour une description détaillée voir Annexe IV.

35. Spencer et Gillen 1904, pp. 172-173.

36. Au contraire l'aire Mara ne comprend que les Mara et Anula

37. Ce qui n'est pas le cas des Mara et Anula.
38. Spencer et Gillen 1904, p. 172.
39. Webb 1933, pp. 410-411 ; Elkin et Berndt 1950, pp. 21 et suiv. ; etc.
40. Warner 1937, p. 15 note 2.
41. Pour une documentation analogue, voir aussi Elkin et Berndt 1950 et Mountford 1956.
42. De plus, on distingue à l'ouest des tribus.
43. Si nous faisons abstraction du signe négatif du taux obtenu - en supposant par exemple qu'il y aurait une inversion des moitiés d'est en ouest - la valeur de 23 %, inférieure aux 30 % de référence, est de toutes façons significative de l'incohérence.
44. Hiatt 1965, p. 16.
45. R.M. et C.H. Berndt 1970, p. 63.
46. Le terme de phratrie qui désignait au début du siècle la moitié elle-même, est employé à l'heure actuelle pour désigner un large groupe unilinéaire, analogue à la moitié, mais dont le nombre est à l'inverse de celle-ci supérieur à deux. Je me suis conformé à ce dernier usage.
47. Spencer 1914, Chap. Il et pp. 200-203.
48. Hart 1930, pp. 177-178.
49. Harney et Elkin 1943, p. 229.
50. R.M. et C.H. Berndt 1964, pp. 67-68.
51. Spencer 1914, Chap. II et p. 202.
52. Voir en particulier Elkin 1950.
53. Ce souvenir s'est perdu chez les Gunwinggu et chez les Iwaidja, comme on vient de le voir. Que ce soit chez les Tiwi qu'il soit resté le plus vivace (puisque les bonnes moitiés réapparaissent d'après Berndt) ne peut étonner, leur situation isolée dans les deux grandes îles Melville et Bathurst les rendant aptes à conserver des traits archaïques.
54. Webb (1933, p. 407) et R.M. et C.H. Berndt (1964, p. 192) donnent des éléments de totémisme de sous-sections pour le nord-est de la Terre d'Arnhem. D'une part cette classification en huit est unique dans la région et on ne peut donc la comparer. D'autre part, le regroupement des sous-sections en moitiés matrilinéaires s'adapte aux moitiés matrilinéaires nommées du nord-ouest et non aux moitiés reconstituées : ce qui précède montre qu'on ne pouvait la prendre en considération dans cette aire.
55. Elkin 1933, 94 p. 63.
56. Parmi toutes les tribus mentionnées par Radcliffe-Brown (1930-31, pp. 208 et suiv.) il n'y en a qu'une seule, celle des Targudi, où il en va différemment. Mais comme on ne connaît pas la classification, elle ne fait pas partie des sept tribus de notre aire.
57. C'est aussi le cas des classifications en moitiés patrilinéaires et endogamiques du Queensland, des classifications patrilinéaires de la côte est.

58. Sans ces inversions d’affectation, le taux aurait été de - 5,9 % (à comparer avec 0 % taux moyen pour des classifications au hasard, sans optimisation).

59. Ceci est d’ailleurs assez étonnant, car bien que disposant d’une classification de 37 éléments chez les Warramunga et d’une classification de 18 éléments chez les Walpari, les deux classifications n’ont que deux éléments comparables. Ces deux tribus sont pourtant voisines l’une de l’autre, possèdent presque les mêmes noms de sous-sections et, d’après Spencer et Gillen, les mêmes noms de moitiés. Il serait donc possible qu’on se trouve devant un phénomène comparable à celui rencontré dans le nord du Queensland.

60. Meggit 1962, pp. 63, 68

61. Spencer et Gillen 1904, p. 424.

Deuxième partie. Typologie des classifications dualistes

Typologie des classifications dualistes

1 Les classifications possèdent des caractéristiques différentes d'un peuple à l'autre : dans un cas la classification est matrilinéaire, dans l'autre patrilinéaire ; dans un cas chaque territoire est classé, dans l'autre non ; etc. Il faut donc faire une typologie des classifications, non pas par souci formel de classer, mais pour montrer que les caractéristiques des différents types ne s'expliquent que par leur articulation au moyen de l'hypothèse historique du passage de la matrilinéarité à la patrilinéarité. Dans la suite, je laisse de côté les classifications en quatre et en huit, comme celles en semi-moitiés. Ne seront traitées que des classifications dualistes en deux moitiés. La première grande distinction à faire est entre classification matrilinéaire et classification patrilinéaire.

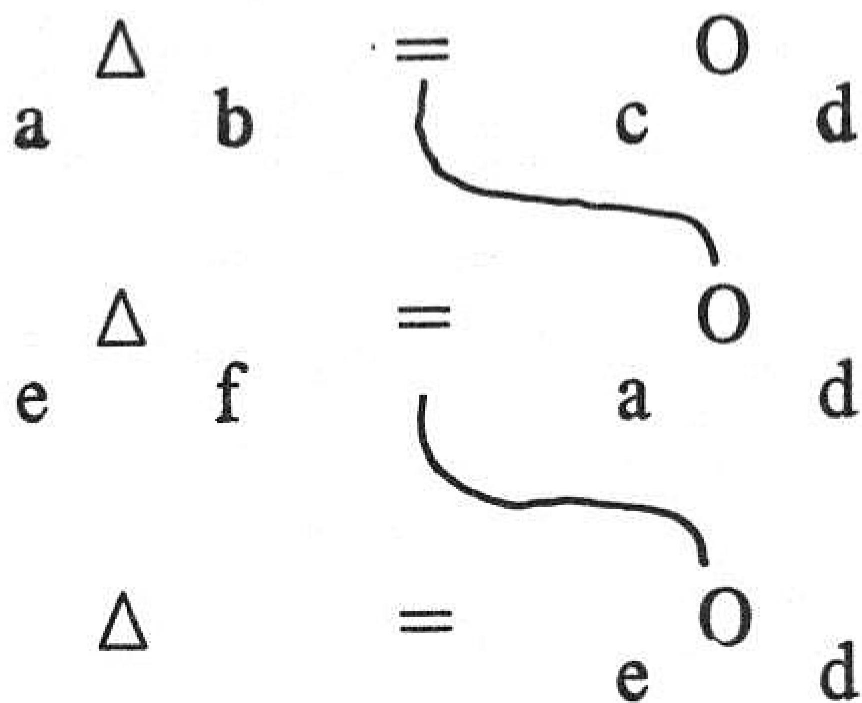
LES CLASSIFICATIONS MATRILINÉAIRES

2 Commençons par rappeler qu'un groupe social est dit unilinéaire (soit matrilinéaire soit patrilinéaire) s'il est caractérisé par un signe socialement reconnu transmissible de génération en génération par les individus d'un sexe à l'exclusion de l'autre : il est matrilinéaire si la transmission se fait par les femmes ; il est patrilinéaire si elle se fait par les hommes. D'une part, il est nécessaire qu'il y ait quelque signe socialement reconnu, nom, blason, totem(s) ou autre, car, sans

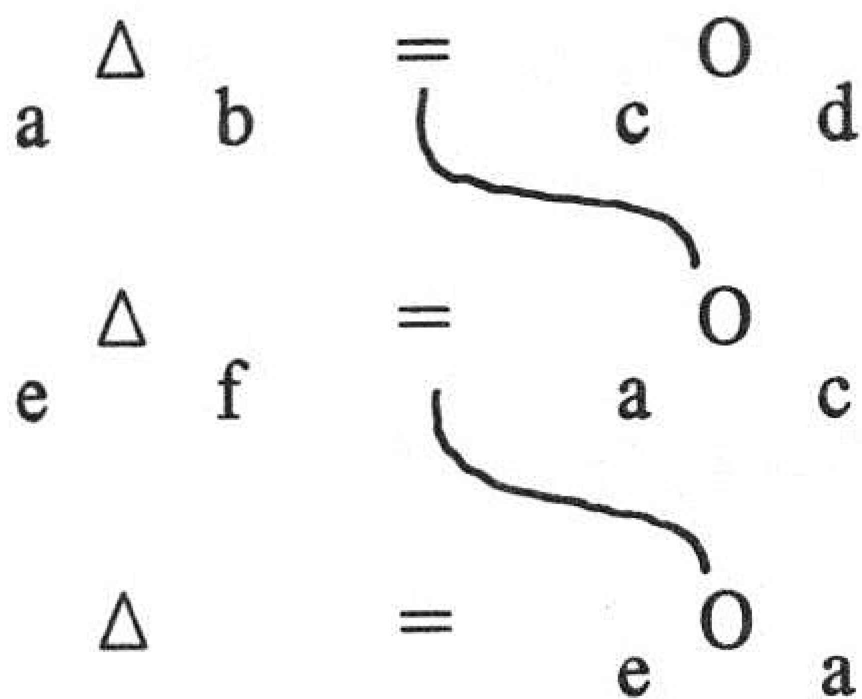
cette précision dans la définition, on pourrait évidemment s'amuser à retrouver des groupes unilinéaires dans n'importe quelle société. D'autre part, il faut qu'il y ait transmission de génération en génération de ce signe socialement reconnu, transmission qui dessine ainsi à travers les générations une ligne ininterrompue et qui définit la linéarité (matrilinéarité ou patrilinéarité) du groupe.

3 En Australie, il arrive souvent que tout individu de la tribu ait deux totems, l'un provenant du père et l'autre de la mère. Une telle description de la réalité australienne dissimule en réalité deux situations tout à fait différentes. En appelant totem paternel le totem hérité du père et totem maternel celui hérité de la mère, ces deux situations peuvent s'exprimer ainsi : ou bien le totem maternel d'un individu est le totem maternel de sa mère ou bien le totem maternel d'un individu est le totem paternel de sa mère (dans tous les cas, il semble que le totem paternel d'un individu soit le totem paternel de son père, aussi n'y a-t-il pas d'ambiguïté sur ce type de totem). Dans le premier cas, le totem maternel d'une femme devient le totem maternel de sa fille qui devient à son tour totem maternel de la petite fille de la première femme et ainsi de suite ; il y a donc ligne pour ce totem maternel qui se transmet de génération en génération et on peut parler de totémisme matrilinéaire. Dans le second cas, le totem maternel d'une femme ne se transmet pas et ne peut donc constituer de ligne : quant au totem paternel de la même femme, il est transmis à sa fille, mais devenant pour cette dernière totem maternel, la transmission s'arrête là (au bout d'une génération) et il ne peut y avoir constitution d'une ligne. On peut aussi représenter les deux situations selon deux diagrammes. En notant Δ l'homme, O la femme, = leur union et par un trait continu la filiation, j'ajoute en dessous de chaque individu deux lettres (la première est le totem paternel, la seconde le totem maternel).

premier cas



deuxième cas



4 On voit sur ces trois générations que le totem maternel *d* se transmet de mère en fille dans le premier cas de génération en génération, alors qu'il n'y a aucun totem commun à la fois à la mère, la fille et la petite fille dans le deuxième cas.

5 Ces précisions étaient absolument nécessaires, car à la lecture de certains écrits ethnologiques on reste souvent sur l'impression que la situation de double filiation (existence simultanée de la matrilinéarité et de la patrilinéarité) caractérise plus ou moins l'ensemble des peuples d'Australie. Or, si la coexistence d'un totem paternel et d'un totem maternel est extrêmement fréquente, la coexistence d'un totémisme matrilinéaire et d'un totémisme patrilinéaire est extrêmement rare. Ce dernier existe dans les tribus du centre sud-est (Dieri, Arabanna, etc...) comme l'a montré Elkin. [1] Dans ces tribus chaque individu possède trois types de totems : ”un totem matrilinéaire social” qui correspond au premier cas ci-dessus, un ”totem patrilinéaire cérémoniel” (nom Dieri : pintara) dont l'existence avait échappé aux premiers observateurs, enfin un totem qu'Elkin appelle ”matrilinéaire cérémoniel” qui n'est autre que le totem patrilinéaire cérémoniel (pintara) de la mère de l'individu. Ce dernier totem correspond au deuxième cas analysé ci-dessus, il ne constitue donc pas de ”ligne” en voie maternelle et sa qualification de ”matrilinéaire” par Elkin ne peut qu'engendrer des confusions. A cet exemple particulièrement net de double filiation quant au totémisme, il faudrait peut être ajouter celui des Gunwinggu qui ont des lignes maternelles totémiques et chez lesquels il semble que les hordes patrilocales patrilinéaires soient en train de se constituer en clans totémiques. [2] Ces deux cas sont les seuls où on ait pu établir l'existence simultanée d'un totémisme patrilinéaire et matrilinéaire. [3] A l'inverse, il existe très souvent, à côté d'un totem patrilinéaire, un totem maternel qui n'est autre que le totem patrilinéaire de la

mère et qui, comme nous l'avons vu, ne peut constituer de ligne maternelle (deuxième cas). On le trouve chez les Koko-Yao, [4] dans tout le nord du cap York, [5] dans le Kimberley chez les Wurara, [6] chez les Ungarinyin, [7] chez les Unambal, [8] etc. [9] Ceci montre que dans les régions patrilinéaires, un individu retient souvent un totem de sa mère, sans qu'il y ait pour cela matrilinéarité.

6 Ce préambule posé, on peut maintenant énoncer une grande loi valable pour le continent australien :

7 *Première loi :* à chaque fois qu'il y a matrilinéarité, il existe une organisation en moitiés matrilinéaires nommées ou non, et une classification dualiste matrilinéaire.

8 C'est déjà le cas de toutes les tribus du sud-est australien qui possèdent des clans matrilinéaires. Dans le sud-ouest, il existe une petite aire avec clans matrilinéaires également distribués en moitiés. Dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, il en va de même et nous avons vu (première partie pp.49 et suiv.) qu'il existait sans conteste possible des moitiés,bien que non nommées, chez les Tiwi des îles Melville et Bathurst. Dans le centre de la Terre d'Arnhem où il existe quelquefois des clans matrilinéaires, il y a une organisation en sections ou sous-sections, donc des moitiés. Je ne vois pas d'autres régions possédant des clans matrilinéaires. Cette première loi montre l'étroite liaison existant entre matrilinéarité et dualisme.

9 La tribu australienne est divisée en plusieurs groupes locaux formés par l'ensemble des gens qui vivent ensembles. Ces groupes locaux (ou ”hordes”, ou ”bandes”) étaient décrits comme patrilocaux, patrilinéaires par Howitt, [10], puis par Radcliffe-Brown [11] qui y a attaché une grande importance dans toute son oeuvre. Ces deux auteurs classiques, bien qu'appartenant à deux époques différentes et bien que complètement opposés par l'orientation générale de leurs travaux, n'en témoignent pas moins de manière absolument

convergente sur la question de l'organisation locale : celle-ci repose sur une base patrilinéaire même lorsque la tribu est organisée en clans et en moitiés matrilinéaires. Il s'ensuit que, dans le cas où il y a des moitiés patrilinéaires, si tous les membres masculins d'un groupe local appartiennent à la même moitié, leurs descendants mâles résideront au même endroit et appartiendront à la même moitié. L'appartenance de moitié des individus mâles de la horde locale se conservera à travers le temps et le territoire de la horde se trouvera affecté à une des deux moitiés. Dans le cas des moitiés patrilinéaires, il est donc possible que les groupes locaux se répartissent entre les deux moitiés et que l'ensemble du territoire tribal soit partagé entre elles. La division en moitiés prendra alors un aspect local : la classification dualiste classera en plus des membres de la tribu et des différentes espèces animales et végétales, les localités du territoire tribal. Il est même possible qu'il existe des associations particulières entre localités et espèces animales en conformité avec la classification dualiste. Par exemple, une localité peut être associée à une espèce animale parce qu'on y trouve son centre totémique, le lieu où s'accomplit la magie de reproduction de l'animal ou parce que cet animal est censé y être particulièrement abondant ou parce qu'il y est interdit de le chasser ou encore à cause d'une association mythique. L'association sera conforme à la classification dualiste si l'animal est classé dans la même moitié que le groupe local où se trouve la localité. Je résume l'ensemble de ces possibilités en disant que la classification a une signification locale. Rien de tel n'est possible dans le cas des moitiés matrilinéaires. En effet, les hommes qui résident dans le groupe local se succèdent de père en fils et à ce titre changent de moitié à chaque génération : il n'y a pas plus de constance d'appartenance de moitié des femmes qui résident dans le groupe puisque celles-ci appartiennent à la moitié

alterne de leur mari et à ce titre changent de moitié à chaque génération. Pour que les classifications matrilinéaires présentent un phénomène analogue à celui présenté par les classifications patrilinéaires, il aurait fallu que le groupe local fût matrilocal. Depuis quelque temps, une importante controverse s'est développée sur la question de l'organisation locale et a remis en cause la conception de Radcliffe-Brown sur le sujet, mais, comme personne n'a prétendu qu'il existait une organisation matrilocale, on peut affirmer en toute sérénité que :

10 *Deuxième loi :* la classification dualiste matrilinéaire, lorsqu'elle existe, n'a aucune signification locale.

11 Ces deux lois ont un caractère massif : la première dit que la classification dualiste matrilinéaire existe *toujours* lorsqu'elle peut exister, la seconde qu'elle n'a *jamais* de signification locale. Les classifications matrilinéaires se ressemblent toutes d'un bout à l'autre du continent, et ces deux lois ne permettent pas d'entrevoir des types différents. Nous verrons plus loin qu'il en va autrement des classifications patrilinéaires.

12 Il y a cependant deux types de classifications dualistes matrilinéaires, selon que les moitiés sont subdivisées ou non en phratries. A une phratrie correspond une pluralité de totems (qui peuvent être ceux des clans appartenant à la phratrie), aussi, lorsque la moitié est subdivisée en phratries, y-a-t-il en plus de la classification dualiste une classification pluraliste en phratries.

13 Dans la majorité des régions à classification dualiste matrilinéaire, il n'y a pas de phratrie. Les phratries existent dans l'aire Wotjobaluk, dans l'aire de nord-ouest de la Terre d'Arnhem et dans le sud-ouest du continent. [12]

14 Nous avons donc deux types de classification dualiste, avec ou sans subdivision en phratries. La question immédiate qui se pose est : les

phratries résultent-elles d'un processus historique de décomposition des moitiés ou bien les moitiés se sont-elles formées par agglutination des phratries ou bien moitiés et phratries coexistaient-elles à l'origine ? Pour le sud-ouest, nous ne pouvons espérer trouver de réponse à partir des informations disponibles. Pour le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, nous avons vu que nous ne pouvions penser une évolution que dans le sens de la fragmentation de moitiés originelles en phratries : chez les Tiwi le processus semble continuer actuellement, le nombre de phratries étant passé de trois à cinq. Ce processus de décomposition des moitiés est venu se rencontrer avec celui de diffusion de l'organisation en sous-sections, qui a impulsé une vigueur nouvelle aux moitiés, donnant à celles-ci un aspect superficiel et récent qui masque l'ancienneté des moitiés originelles (première partie, pp. 49-52). Pour prouver l'antériorité des moitiés sur les phratries, on peut aussi raisonner par analogie avec ce que nous avons fait à propos des classifications en quatre sections. Lorsqu'on compare les classifications Gunwinggu et Tiwi, on peut constater que ce qui se trouve classé dans une phratrie d'une tribu se retrouve toujours dans plusieurs phratries de l'autre tribu. Ce qui signifie que les classes formées par les phratries ne sont pas stables d'une tribu à l'autre : ces classifications multiples sont incohérentes. Mais le regroupement en moitiés, comme nous l'avons vu, conduit à des classifications dualistes cohérentes, phénomène qui ne peut s'expliquer que par l'existence préalable et sous-jacente de la classification en deux moitiés. Dans l'aire Wotjobaluk, nous connaissons la classification multiple en phratries pour deux tribus, les Wotjobaluk et les Buandik. Le phénomène décrit ci-dessus se retrouve intégralement, bien que le grand nombre de phratries réduise le nombre d'éléments comparables entre phratries des deux tribus en question à deux ou trois. Toutes les données s'intègrent

donc bien dans le cadre de l'hypothèse de la fragmentation historique des moitiés matrilinéaires en phratries.

LES CLASSIFICATIONS PATRILINÉAIRES

15 *Première loi :* lorsqu'il y a patrilinéarité, il n'existe pas toujours une classification patrilinéaire dualiste.

16 Il existe de nombreuses tribus organisées en clans patrilinéaires et ne connaissant pas de moitiés patrilinéaires : les nombreuses petites tribus du bas Murray (Yaralde, Tanganalun, etc. : plus connues sous le nom incorrect de Narrinyeri), [13] les Yuin de la côte sud-est [14] les Worimi de la côte des NouvellesGalles du Sud, [15] toutes les tribus du nord du cap York, [16] les tribus du centre sud-est (Dieri, Arabanna, etc.), [17] les Larakia en Terre d'Arnhem, [18] etc. Il est juste de remarquer qu'il existe peu de peuples qui ne sont pas organisés en moitiés, mais il n'est pas moins significatif que parmi ceux-ci on en trouve avec des clans patrilinéaires, alors qu'il n'en est pas avec des clans matrilinéaires. La comparaison entre la teneur de cette loi et celle analogue, relativement aux clans matrilinéaires, montre que l'organisation dualiste et la classification dualiste tendent à disparaître avec le patrilinéarisme.

17 L'organisation locale [19] était décrite, de Howitt à Radcliffe-Brown, comme formée de petites hordes patrilocales patrilinéaires. Bien qu'on ait pu récemment contester l'universalité de cette description sur la base de nouvelles recherches de terrain, on n'a pas mis en doute sa validité pour certaines régions. Plus précisément pour ce qui nous intéresse ici, le caractère patrilocal patrilinéaire des unités locales est bien attesté pour maintes tribus.

18 *Deuxième loi :* la classification dualiste patrilinéaire peut avoir une signification locale.

19 Lorsqu'il y a des hordes patrilocales patrilinéaires, à chacune de ces hordes correspond une ligne patrilinéaire, qui peut être totémique, et un morceau de territoire, ou tout au moins, certains lieux ou centres totémiques associés spécifiquement à chaque horde. Dans ces conditions, il semble normal que la classification dualiste patrilinéaire classe aussi ces lignes locales patrilinéaires comme les totems locaux patrilinéaires : dans ce cas, la classification a une signification locale, elle est inscrite sur le sol lui-même, elle est incarnée dans l'organisation territoriale même de la tribu. S'il n'existe pas d'unité locale patrilocale patrilinéaire, il ne peut en aller ainsi bien entendu, et ce cas montre qu'une classification patrilinéaire n'a pas toujours une signification locale. Mais le point significatif n'est pas là : nous allons voir que même lorsqu'il y a hordes patrilocales patrilinéaires et classification dualiste patrilinéaire, cette dernière n'a pas nécessairement de signification locale.

20 Comme exemple de classification à signification locale on peut citer l'exemple des Kariera. [20] Les deux moitiés patrilinéaires n'y sont pas nommées en tant que telles, mais peuvent être repérées par des couples de sections : Panaka - Palyeri et Burung - Karimera. Chaque horde patrilocale patrilinéaire appartient à une des deux moitiés et sur la carte du territoire tribal on peut indiquer, pour chaque lieu ou territoire associé à une horde, son appartenance de moitié. [21] L'ensemble des localités est donc classé en deux moitiés. La ligne patrilinéaire associée à chaque horde possède une multitude de totems. Par l'intermédiaire du classement dualiste des hordes, nous pouvons donc également classer ces totems : ce classement est parfait, car, bien qu'on retrouve presque chaque totem dans plusieurs hordes, il s'agit toujours de hordes de la même moitié, et on ne trouve jamais le même totem dans les deux moitiés. La

classification dualiste locale est donc en même temps une "bonne" classification, non contradictoire, des phénomènes naturels. Enfin, les cérémonies magiques de multiplication des totems (cérémonies talu) sont sous la responsabilité exclusive des hommes d'une moitié, ce qui fournit un autre moyen de repérer la classification. Ce repérage fournit une classification entièrement cohérente avec celle provenant de la prise en compte des totems des hordes. Un autre exemple également classique est fourni par le nord-est de la Terre d'Arnhem (peuples anciennement appelés Murngin) où chaque clan local a une appartenance de moitié et une multitude de totems, sous-totems, etc. associés : le relevé de ces éléments, comme pour le cas Kariera, fournit une classification non contradictoire en deux moitiés. [22] Il existe bien d'autres tribus présentant les mêmes phénomènes, mais ceci est assez simple pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister plus avant.

21 L'exemple des Murinbata, pourtant organisés en moitiés patrilinéaires nommées et en hordes patrilocales patrilinéaires comme les deux peuples ci-dessus, va nous montrer qu'il peut en aller tout à fait différemment. Une telle possibilité serait probablement passée inaperçue si nous n'avions disposé de la monographie de Falkenberg, [23] remarquable par le détail, la précision et le souci d'exhaustivité qui caractérisent ses relevés. Les clans locaux [24] sont répartis entre les deux moitiés, Kartjin et Tiwunggu, et Falkenberg donne pour chacun d'entre eux l'appartenance de moitié. En même temps, chaque clan local se trouve associé avec une multitude de totems. Comme pour les Kariera, nous pouvons donc classer ces totems par l'intermédiaire du classement des clans locaux : or, en procédant de la sorte, on s'aperçoit qu'on est conduit dans plusieurs cas à classer un même totem à la fois dans les deux moitiés. Il n'y a aucun doute là-dessus

car Falkenberg prend soin de donner les termes vernaculaires par lesquels les Murinbata désignent les totems. Falkenberg s'est d'ailleurs parfaitement rendu compte du phénomène qui ressort nettement d'un diagramme où l'auteur a fait figurer les totems communs entre les clans locaux. [25] Le même totem se retrouve donc comme totem local de clans appartenant à des moitiés opposées ; l'ensemble des totems locaux ne se laisse pas couper en deux ; il n'y a pas de classification dualiste à ce niveau. Mais Falkenberg donne ailleurs [26] une classification en deux des "totems de moitiés", et on objectera peut être qu'il existe deux ensembles distincts de totems, les totems locaux, non classifiables, et les totems de moitié, classifiables par définition. Il n'en est rien, car on retrouve à plusieurs reprises des totems de moitié parmi les totems associés aux clans locaux et même les totems d'une moitié parmi les totems locaux d'un clan local de l'autre moitié. Encore une fois, la mention des termes vernaculaires supprime toute ambiguïté sur la détermination des totems. Les moitiés patrilinéaires Murinbata, en classant les clans locaux, ne font que répondre à leur logique propre qui est de classer tout ce qui est classable dans l'organisation sociale, c'est-à-dire tout ce qui est patrilinéaire. D'autre part, comme toute organisation dualiste qui se respecte, elle prétend classifier tous les éléments de l'univers. Mais, en faisant cela, c'est-à-dire en essayant d'être à la fois classification locale et classification cosmique, elle engendre une contradiction insurmontable entre elle-même et les associations de totems au niveau local.

22 Comment une telle contradiction aussi flagrante est-elle possible ? La contradiction provient du fait que les associations de totems à un clan local ne respectent nullement l'appartenance de moitié de ce clan local, c'est-à-dire ne respectent nullement la classification dualiste. Comment cela est-il possible ? Car, a priori, rien ne semble

plus simple que de réaliser la concordance : la classification dualiste étant connue, il suffit d'associer à chaque clan local des totems pris parmi la liste de la moitié du clan. La contradiction est inconcevable si la classification dualiste est contemporaine des associations de totems à un clan local, mais elle est inévitable si les associations se sont faites au hasard, sans aucun rapport avec une classification dualiste, et si, après coup, une classification en deux moitiés patrilinéaires a été introduite. Dans cette dernière hypothèse, il n'y a aucune chance pour que la classification dualiste vienne coïncider avec ces associations antérieures et faites de manière indépendante : il n'y a aucune chance pour que l'ensemble des totems locaux se laisse couper en deux tout en respectant ces associations, coupure qui créerait ainsi une classification dualiste. Or cette hypothèse est parfaitement concordante avec celles que nous avons déjà faites. A l'origine, il n'existait pas de moitiés patrilinéaires mais seulement des moitiés matrilinéaires. Ces dernières moitiés n'ont aucune signification locale, aussi les associations de totems sur un même territoire ou relativement à un même centre totémique ne peuvent entretenir aucun rapport avec elles. Lorsqu'apparaissent les moitiés patrilinéaires, celles-ci ont de par leur aspect patrilinéaire une signification locale et le problème de leur rapport avec les associations locales se pose.

23 Dans le cas des Murinbata la contradiction s'étale en plein jour. Il est certain qu'une telle contradiction doit être ressentie comme telle par les membres de la tribu qui vont s'efforcer de la résoudre ou de la masquer.

24 Dans le cas des Kariera, les classifications locales et cosmiques sont parfaitement intégrées, et, si la contradiction a existé, elle est résolue. Nous ne pouvons que nous perdre en conjectures sur les moyens mis en oeuvre pour la résoudre (suppressions de certaines

associations locales, changement d'affiliation de moitié pour certains totems, etc.).

25 Comme les Kariera, les Karadjeri ont des hordes patrilocales patrilinéaires et des moitiés repérables par des couples de sections (mêmes noms que chez les Kariera). [27] Les rites de multiplication du gibier sont divisés entre les moitiés patrilinéaires, ce qui indique une classification dualiste patrilinéaire. "Le point important est que les rites au site de multiplication sont accomplis par les hommes de la horde locale qui appartient à une moitié, car chaque horde ou groupe local appartient pour la plus grande part, peut-être dans sa totalité dans le passé, à une moitié". [28] Mais lorsque nous relevons les listes des sites associés aux totems, nous constatons que l'ensemble ne se laisse pas couper en deux : autrement dit, la classification dualiste, comme pour les Murinbata, ne peut être à la fois cosmique et locale. Mais, à la différence de ceux-ci, chez les Karadjeri la contradiction n'est pas flagrante car l'association d'une horde avec une moitié n'est pas rigoureuse et ne semble exister, d'après la citation d'Elkin, que statistiquement.

26 Au lieu de résoudre la contradiction on peut aussi l'éliminer purement et simplement, c'est-à-dire disjoindre la classification de l'organisation locale. Dans les tribus de la rivière Forrest, les membres d'une horde peuvent appartenir aux deux moitiés. [29] Kaberry donne un tableau qui montre pour chaque horde, le nombre de ses membres, leurs totems et l'appartenance de moitié de ces totems, confirmant intégralement les données de Elkin. [30] Il existe bien une classification dualiste patrilinéaire, mais celle-ci n'a aucune signification locale. Ceci est d'une grande importance. D'une part, cet aspect rend la classification patrilinéaire des tribus de la rivière Forrest semblable à une classification matrilinéaire. D'autre part, il est clair que la contradiction entre classification et associations

locales conduit à des ajustements et à des adaptations et est à l'origine du bouleversement de la classification originelle. Mais si la classification n'a aucune signification locale, il est tout à fait possible de reprendre la vieille classification matrilinéaire sans avoir besoin de la modifier pour la faire fonctionner comme une classification patrilinéaire. Plus précisément, dans la région de la rivière Forrest, où, d'une part, l'organisation en sections est inconnue et où rien ne montre qu'elle ait été connue dans le passé, où, d'autre part, la classification est complètement disjointe d'avec le territoire, nous ne saisissons aucune raison possible de bouleversement de la classification première. On doit donc retrouver sous le masque patrilinéaire une vieille classification matrilinéaire. C'est ce que montre déjà le fait que les renseignements fournis par Elkin, Kaberry et Hernandez indiquent des classifications fortement cohérentes pour tout un ensemble de tribus (voir première partie p. 54). La troisième partie permettra de confirmer cette interprétation.

27 Enfin, devant les difficultés propres à la contradiction entre classification et associations locales, on peut sous prétexte de supprimer la maladie supprimer le malade. C'est-à-dire supprimer la classification dualiste elle-même. Nous avons vu que la classification tendait à disparaître dans les sociétés à clans patrilinéaires : nous voyons maintenant pourquoi. La classification dualiste patrilinéaire a du mal à exister et dans bien des cas il a dû paraître plus simple de la supprimer.

28 Revenons brièvement sur la forme de la contradiction chez les Murinbata. Nous savons maintenant d'où provient la contradiction et pourquoi une telle contradiction est possible. Mais s'il est vrai que la contradiction est dans d'autres tribus l'objet de tentatives qui visent à la masquer, l'éliminer ou la résoudre, comment est-il possible qu'il n'en aille pas de même chez les Murinbata ? Car les

Murinbata classent explicitement les clans locaux dans l'une ou l'autre des deux moitiés nommées et prétendent répartir les totems entre les mêmes moitiés. Chez les Karadjeri, les hordes ne sont pas classées de manière évidente, les moitiés ne sont pas nommées et la classification n'est pas connue explicitement sous la forme d'une double liste, mais peut seulement être induite à partir des pratiques rituelles de multiplication du gibier. Si la contradiction est objectivement la même chez les Karadjeri et chez les Murinbata, elle peut passer inaperçue aux yeux des premiers alors qu'elle est explicite chez les seconds. Pourquoi les Murinbata étalent-ils la contradiction en plein jour ? En ce qui concerne les autres tribus de la région, les ethnologues admettent généralement que les moitiés étaient inconnues avant l'introduction du système à sous-sections, et Falkenberg, en dépit des allégations des Murinbata qui prétendent avoir toujours connu les moitiés, en pense autant de ceux-ci. [31] Tout au moins est-on sûr que le système à sous-sections est d'introduction récente comme l'a montré un travail célèbre de Stanner. [32] Si nous supposons que les moitiés avaient disparu ou étaient en voie de disparition avant l'introduction des sous-sections, mais que cette introduction leur a donné une vigueur nouvelle, tout s'explique. La contradiction est toute neuve et c'est seulement en fonction de la nouveauté de la situation que la contradiction apparaît de manière flagrante : les Murinbata encore mal habitués au nouveau système n'ont guère eu le temps pour tenter de résoudre la contradiction.

29 Ces remarques permettent de répartir les différents cas rencontrés selon le schéma suivant :

Kariera	Murinbata	Rivière Forrest	Narrinyeri

Classification dualiste-locale intégrée	Classification dualiste-locale contradictoire	Classification dualiste non locale	Pas de classification dualiste

30 Ces quatre cas sont ceux rencontrés dans les sociétés à clans patrilinéaires.

31 Dans les trois premiers cas il y a classification, et à chaque cas correspond un type de classification. Le type de la rivière Forrest est apparemment un cas exceptionnel : la classification dualiste patrilinéaire est en réalité une classification matrilinéaire. Le type Murinbata ne peut exister que transitoirement et exceptionnellement. Le type Kariera représente le type réussi où la classification dualiste patrilinéaire réalise totalement ses potentialités.

32 D'un point de vue formel, on peut s'amuser à classer les sociétés australiennes à clans matrilinéaires ou patrilinéaires selon qu'il existe ou non une classification dualiste et selon que la classification a ou non une signification locale :

Classifications / Tribus	Classification dualiste		Pas de classification dualiste
	Signification locale	Pas de signification locale	
à clans matrilinéaires		Avec ou sans phratries	
à clans patrilinéaires	Type Kariera Type Murinbata	Type tribus de la rivière Forrest	Narrinyeri, etc.

33 Un tel classement des situations rencontrées ne présente un intérêt que si on tient compte du fait que certaines cases sont vides.

L'existence de cases vides permet de dépasser une simple analyse formelle et s'explique par les contingences de l'histoire.

34 En résumé, deux points essentiels méritent de retenir l'attention.

35 Dans la première partie nous avions vu comment l'apparition d'une organisation en sections et d'une classification en quatre devait bouleverser la classification matrilinéaire originelle. Nous repérons maintenant ce bouleversement à un niveau plus profond qui est celui du rapport de la classification patrilinéaire avec les associations locales préexistantes. Niveau plus profond, car il met en jeu la nature même de la classification patrilinéaire qui doit normalement classer les groupes sociaux patrilinéaires que sont les hordes patrilinéaires patrilocales. Niveau plus général, car cette source de bouleversement existe même en l'absence d'une organisation en sections.

36 D'autre part nous avons vu que le passage au patrilinéarisme tend à dissoudre l'organisation dualiste. Et que cette dissolution se fait à cause d'une contradiction : celle entre classification dualiste et associations locales. Nous allons voir maintenant qu'il existe une seconde contradiction qui joue dans le même sens : la contradiction entre classification dualiste patrilinéaire et la mythologie.

NOTES

1. Elkin 1931, tribus du "groupe de l'est ou des lacs".

2. R.M. et C.H. Berndt 1970, pp. 54 et suiv.

3. Remarquons d'ailleurs qu'ils se situent chacun à une frontière entre zone patrilinéaire et matrilinéaire, et que cette duplicité se conçoit aisément en termes d'interpénétration d'influences.

4. Thomson 1933, p. 493. Totem appelé "totem personnel" qui provient de la mère, mais ne se transmet pas de génération en génération.
5. Sharp 1938-39. Dans les régions I, II, peut-être III, IV, etc. Ce sont les totems d'une ligne paternelle avec laquelle on est relié par les femmes.
6. Elkin 1933, III, p. 453.
7. Petri 1954, p. 186. Le totem hérité de la mère ou totem de rêve (Yari) n'est que le totem paternel (Ungur) de celle-ci.
8. Lommel 1952, p. 26. Le totem maternel (Järi) n'est que le totem paternel (Gi) de la mère.
9. En ce qui concerne les tribus de la rivière Forrest, Kaberry (1935, p. 430) écrit à propos du "totem de rêve" : "Généralement un homme transmet son propre totem de rêve à ses enfants parmi les hordes du nord, et en règle générale c'est le totem de clan (patrilinéaire) de la moitié (patrilinéaire) opposée". Puis elle conclut curieusement : "... ainsi le totem de rêve d'un homme établit dans de nombreux cas une relation avec la ligne maternelle à laquelle il appartient". Conclusion doublement incompréhensible, car d'après la description qu'elle donne de la situation, la mère n'a aucun rôle dans la transmission et ses totems n'interviennent pas ; comme d'autre part il s'agit de totems de l'autre moitié que celle du père, il est vrai que ce sont des totems de la moitié de la mère, mais la moitié est dans cette région patrilinéaire, et il n'y a donc pas de ligne maternelle. En toute rigueur, la situation pourrait être résumée en disant que ce totem de rêve établit une relation entre un homme et la moitié patrilinéaire de sa mère. Pour une description différente du totémisme de rêve dans ces tribus voir Elkin 1933, III, p. 478 et Hernandez 1941, p. 220.
10. Howitt 1904, p. 43.
11. Radcliffe-Brown 1930-31, p. 34 et suiv.
12. Assez curieusement les trois aires où on trouve des phratries sont toutes situées en bordure de mer, tout en étant très éloignées les unes des autres. En parlant de Taire Wotjobaluk, nous avons déjà noté que les classifications de cette région étaient tout-à-fait incohérentes avec celles des aires voisines matrilinéaires du sud-est. Or, lorsqu'on examine les taux de cohérence (externes) entre cette aire et les différentes autres aires du continent, on s'aperçoit qu'un seul taux est significativement différent d'un taux au hasard, celui avec l'aire du nord-ouest de la Terre d'Arnhem, soit 56 %. Inversement, lorsqu'on examine les taux de cohérences entre cette dernière aire et les autres aires, un seul est significatif, celui précité de 56 % avec Taire Wotjobaluk. Ces deux aires semblent donc entretenir entre elles, malgré leurs positions géographiques diamétralement opposées, une étroite relation. Quant à la région matrilinéaire du sud-ouest, les données sur la classification sont trop maigres pour espérer en tirer une conclusion solide. Notons toutefois que les totems de moitiés sont (Frazer 1910, p. 563, citant D. Bates) la corneille et le cacatoès blanc. Dans l'aire Wotjobaluk, les totems de moitiés sont le cacatoès noir et le cacatoès blanc, et la corneille appartient à la moitié du cacatoès noir, en concordance avec ce qu'on trouve dans le sud-ouest. J'avoue ma

perplexité devant de telles analogies qui peuvent s'expliquer par une origine ethnique commune. Seule la maîtrise des données linguistiques, d'anthropologie physique et d'archéologie permettra de dire si cette hypothèse peut être retenue.
13. Radcliffe-Brown 1918, pp. 226 et suiv.
14. Howitt 1904, p. 133.
15. Elk in 1932.
16. Sharp 1939, pour les régions numérotées I, II, IV.
17. Elkin 1931, tribus pour lesquelles Elkina montré qu'il existait des totems patrilinéaires.
18. Spencer 1914, p. 204.
19. Voir plus haut, pp. 63-64
20. Radcliffe-Brown 1913.
21. Ibid., p. 144.
22. Warner 1937, pp. 38 à 51.
23. Falkenberg 1962.
24. Le clan local est le terme employé par Falkenberg pour désigner le clan patrilinéaire associé à une horde patrilinéaire patrilocale.
25. Ibid., p. 103 et explications attenantes. Voir aussi pp. 114 et 193.
26. Ibid., pp. 189-190.
27. Piddington 1932 et Elkin 1933, III.
28. Elkin 1933, III, p. 287.
29. Elkin 1933, III, p. 474. Elkin fait part de son étonnement devant cette situation qui correspond si peu à celles rencontrées ailleurs. Aussi tente-t-il de l'expliquer par le contact avec les blancs qui ont dû perturber l'organisation locale tribale. Ceci est bien sûr, possible, mais il ne semble pas que le degré de désintégration tribale de ces tribus soit plus fort que dans les autres régions dans lesquelles on a pu décrire des classifications dualistes locales.
30. Kaberry 1935, p. 428.
31. Falkenberg 1962 ch. 6, ainsi que l'introduction au livre par Elkin, pp. 7 et 8. Sur la nouveauté de l'organisation dualiste dans cette région de la Terre d'Arnhem, voir aussi Elkin 1950. Chez les Murinbata, Falkenberg signale une curieuse forme de totémisme qu'il appelle "universel" et dans laquelle le totem est revendiqué par tous les membres de la tribu. Ces totems sont, d'une part, le kangourou des plaines à longues jambes et à la fourrure rouge, d'autre part, le kangourou des collines à courtes jambes et à la fourrure sombre (de plus on distingue le mâle et la femelle de chaque espèce, ce qui fait quatre totems). "Il est hautement probable que ces totems furent dans le passé des totems de moitié" (Idem., p. 186). A l'appui de cette thèse, Falkenberg rapporte un mythe qui semble se réferrer à un groupement en moitiés selon ces deux espèces de kangourou. Enfin l'introduction récente du système de moitiés actuelles (Kartjin-Tiwunggu) aurait engendré un conflit entre les deux systèmes dualistes, conflit qui se serait résolu par la complète

décadence du premier, celui selon les deux espèces de kangourou (p. 187). A l'argumentation développée par Falkenberg, il faut ajouter que les deux kangourous, kangourou rouge des plaines et kangourou gris des collines, se retrouvent comme totems représentant les moitiés dans tout le Kimberley, en particulier dans les tribus de la rivière Forrest. Et comme nous avons supposé que dans ces dernières tribus la classification dualiste n'était autre que la vieille classification matrilinéaire et donc qu'elle représentait quelque chose de très ancien, on voit comment ces différentes hypothèses viennent s'étayer les unes les autres.

32. Stanner 1936.

Troisième partie. Principes des classifications dualistes

1. Le problème

1 Qu'il existe une liaison entre la classification dualiste d'un peuple et sa mythologie, ceci apparaît comme une évidence. Aussi cette liaison a-t-elle été toujours postulée par les ethnologues. Dès la fin du XIXe siècle, c'est le cas de Mathew pour qui les innombrables légendes sur l'opposition entre la corneille et l'aigle reflètent une opposition réelle entre deux races, opposition qui est exprimée également par celle entre les deux moitiés. [1] La nécessité de lier les classifications à la mythologie est constamment exprimée dans les articles de Radcliffe-Brown où il est question de classification ou de moitiés. [2] La chose est non moins évidente en Amérique qu'en Australie. Parlant de la classification dualiste des Yokuts (Californie), Kroeber indique que les contes légendaires relatant les disputes et les compétitions entre les animaux totémiques "doivent dans bien des cas refléter cette dualité totémique". [3] Il y a d'une part des animaux qui se combattent — et doivent appartenir aux deux moitiés opposées — d'autre part des animaux qui sont toujours associés et amis dans ces légendes - et doivent appartenir à la même moitié. Kroeber ajoute : "Il est même possible que l'affiliation totémique de certains animaux qui jusqu'ici ne prennent pas place dans l'organisation sociale des modernes Yokuts puisse être raisonnablement prédite à partir de la mythologie."

2 Plaçons nous donc dans le cadre de cette hypothèse, à savoir qu'il existe une correspondance entre la classification et la mythologie

d'une même société. Si nous supposons maintenant que cette société évolue, que l'organisation sociale se transforme au point de bouleverser complètement la classification dualiste on peut penser que la mythologie – à la fois les mythes sacrés et l'ensemble des contes et légendes – ne va pas se transformer avec la même facilité et avec la même rapidité. Les survivances mythiques et légendaires que l'on trouve un peu partout dans le monde montrent que la mythologie possède une inertie propre et se conserve, même lorsque les conditions sociales auxquelles elle correspondait et qui lui ont donné le jour ont disparu à tout jamais. La mythologie reste, mais la classification a été bouleversée : il va donc y avoir, non pas correspondance entre l'une et l'autre, mais contradiction entre elles. Les membres de la société considérée peuvent bien prendre conscience de cette contradiction, ils peuvent même essayer de la corriger, soit rectifier la classification (changer l'affiliation de quelques totems importants) soit changer et modifier quelques mythes : ils pourront ainsi atténuer la contradiction, ou éliminer les contradictions les plus patentes, mais il est évident qu'ils ne pourront supprimer entièrement ces contradictions, car il faudrait ou bien revenir à la classification précédente et il n'y aurait pas eu alors de changement, ou bien remanier délibérément tous les mythes, contes et légendes en fonction de la nouvelle classification, ce qui est impensable. Ainsi, nous n'avons pas à supposer que la mythologie présente une immuabilité que les faits démentent, nous devons seulement concevoir qu'elle ne peut se transformer avec la même rapidité que l'organisation sociale. Lorsque deux niveaux de la réalité sociale ne peuvent évoluer à la même vitesse, toute évolution se traduit nécessairement par l'apparition d'une contradiction entre ces deux niveaux. [4]

3 Or, l'hypothèse d'un bouleversement de la classification dualiste engendré par un passage de la filiation matrilinéaire à la filiation patrilinéaire est cela même dont nous parlons depuis le début. D'où le problème que nous devons nous poser : si toutes nos conclusions ont quelque semblant de vérité, nous devons trouver que les classifications en moitiés matrilinéaires correspondent à la mythologie et que les classifications en moitiés patrilinéaires sont en contradiction avec la mythologie.

4 On peut tout de suite répondre, en ce qui concerne un cas aisé à résoudre : celui de l'opposition entre la corneille et l'aigle. Dans tout le sud-est de l'Australie, on a reporté de nombreux mythes dans lesquels ces deux oiseaux sont en opposition, se battent entre eux, l'issue de la lutte se soldant ou par la mort de l'un d'eux, ou sa malédiction, ou l'acquisition par les protagonistes de leurs caractéristiques animales actuelles, ou encore par l'instauration de la paix au moyen de la règle d'exogamie. [5] Cette opposition mythologique semble universelle dans le sud-est, et plusieurs auteurs l'ont soulignée. Dans les classifications matrilinéaires du sud-est, pour toutes les tribus où ces deux oiseaux sont classés, nous trouvons que dans dix cas ils appartiennent aux deux moitiés opposées contre un seul cas dans lequel ils appartiennent à la même moitié. Si nous admettons que ce seul cas discordant s'explique soit par une erreur d'observation, soit par quelque particularité de la tribu concernée, nous pouvons dire que la mythologie est en concordance avec la classification. Ajoutons que la corneille et l'aigle sont à la fois des animaux qui sont parmi les plus souvent classés et des animaux qui figurent souvent dans les mythes du sud-est : cet exemple peut donc paraître représentatif.

5 Pour l'ouest, Radcliffe-Brown a rapporté deux mythes d'opposition entre l'aigle et la corneille en tous points comparables à ceux du sud-

est. [6] Ces oiseaux sont classés à la fois tous les deux dans quatre tribus de l'ouest possédant la même organisation à quatre sections (et sections nommées de la même manière) : dans deux tribus ils sont classés chacun dans deux opposées, dans deux autres, ils sont classés ensemble. Ils apparaissent donc comme classés au hasard, sans rapport avec la mythologie. On objectera peut être que l'aire occupée par ces quatre tribus est trop vaste (bien que beaucoup plus petite que celle du sud-est dont il a été question précédemment) et qu'elle recouvre des cultures différentes, et enfin qu'il faudrait comparer la mythologie et la classification de la même tribu. Nous ne pouvons le faire que pour une tribu, celle des Kariera : un des deux mythes rapportés par Radcliffe-Brown la concerne, donc aigle et corneille sont opposés dans la mythologie, et, dans la classification, ils sont ensemble. [7] Dans tous les sens où on retourne le problème, les classifications patrilinéaires de l'ouest apparaissent comme contradictoires avec la mythologie. Nous avons déjà vu que les classifications en moitiés patrilinéaires de l'ouest sont incohérentes d'une tribu à l'autre et que cette incohérence devait s'expliquer par une évolution de l'organisation sociale. La comparaison entre la classification et la mythologie vient confirmer ce résultat (car sans cette explication historique, comment rendre compte de la contradiction ?) tout en allant plus loin. En effet, tant que nous nous contentions de comparer les classifications des tribus entre elles, on pouvait toujours objecter que quelque phénomène inconnu (acculturation, diffusion, etc.) avait rendu apparemment semblables des tribus provenant d'horizons différents et donc aux classifications non comparables. Comme nous venons de le voir sur l'exemple des Kariera, la comparaison classification–mythologie a l'avantage de pouvoir déceler la contradiction à l'intérieur d'une même tribu, et donc d'échapper à l'objection précédente. La présente méthode n'est

pas redondante avec celle employée lors de la comparaison des classifications entre elles parce qu’elle est plus fine.

6 L’exemple de la corneille et de l’aigle reste très simple : nous n’avons fait que mettre en relation une opposition mythique avec une opposition dans la classification. Remarquons d’ailleurs que Kroeber, quand il envisage la possibilité de prédire la classification à partir de la mythologie, ne parle que des mythes de rivalité et d’antagonisme, et donc ne dépasse pas ce niveau. Pour aller plus loin, il suffit de se demander pourquoi les protagonistes sont opposés : la raison gît dans la description des caractères que les mythes font des héros, c’est-à-dire – puisque les héros qui nous intéressent seront presque toujours en même temps des animaux – leurs habitudes alimentaires, leurs comportements, leurs apparences extérieures, etc. Ayant ainsi trouvé que les mythes d’antagonisme opposaient des caractères, nous aurons aussi montré qu’il en est de même des classifications : les caractères des acteurs animaux légendaires doivent se distribuer entre les deux moitiés. Et du même coup nous aurons trouvé quels sont les principes qui président aux classifications dualistes.

7 En même temps, puisque les caractères peuvent être décrits aussi bien par un mythe d’opposition que par n’importe quel mythe, nous pourrons étendre la comparaison de la classification avec la mythologie à tout l’ensemble mythique. C’est sur cette large base que nous pourrons vérifier, dans toute son ampleur, que les classifications matrilinéaires sont concordantes avec la mythologie et que les classifications patrilinéaires sont contradictoires avec elle.

NOTES

1. J. Mathew 1899, passim, et 1910, pp. 147 et suiv.

2. Par exemple Radcliffe-Brown 1951.

3. Kroeber 1925, p. 495.

4. Chez Marx, c'est parce que les rapports de production n'évoluent pas aussi vite que les forces de production que le développement historique de la société se traduit par l'apparition d'une contradiction entre forces productives et rapports de production. De même chez Morgan, c'est parce que le système (ou la terminologie) de parenté n'évolue pas aussi vite que la forme de la famille qu'il y a contradiction entre le système classificatoire de parenté (correspondant au mariage du groupe) et la forme de la famille (famille appariée ou monogamique). Morgan n'emploie pas le concept de contradiction, mais l'identité entre sa méthode et celle de Marx est soulignée par Engels. L'histoire se traduit par l'apparition de contradiction. C'est tellement évident qu'un auteur aussi peu préoccupé d'évolution que Lévi-Strauss, emploie le même modèle quand il lui arrive d'essayer de penser une transformation historique (par exemple, Lévi-Strauss 1962, pp. 89-95). Plus précisément pour ce qui nous occupe ici, chez le même auteur : "Les mythes et les rites changeront, mais avec un certain retard, et comme s'ils étaient doués d'une rémanence qui préserverait en eux, pendant un temps, tout ou partie de l'orientation primitive." (Ibid., p. 92).

5. Pour les références, voir plus loin.

6. Radcliffe-Brown 1913, p. 169 et 1951, p. 17.

7. Radcliffe-Brown, à qui nous devons ces matériaux (à la fois mythe et classification), et qui a fait, sur la base de son expérience de terrain, quelques remarques pertinentes sur l'opposition entre les deux oiseaux, n'a pourtant pas mis le doigt sur cette contradiction. Cela ne doit pas surprendre, car on n'a jamais vu un fonctionnaliste déceler une contradiction, tout préoccupé qu'il est à montrer qu'elle fonction chaque institution remplit dans la société et comment elle s'y intègre. L'incapacité du fonctionnaliste à détecter les contradictions va de pair avec l'impossibilité pour lui de penser une histoire.

2. Question de méthode

1 Quels peuvent être les principes qui régissent la classification des choses en deux moitiés ?

2 Les ethnologues de terrain de la fin du XIXe siècle et du début de ce siècle, déjà étonnés par cette extraordinaire division du monde en deux classes, expriment tout leur désarroi lorsqu'il s'agit de rendre compte de la logique de la classification. Aux questions qu'ils posent aux aborigènes, ces derniers répondent généralement que telle chose doit être classée dans telle moitié parce que leurs ancêtres leur ont appris ainsi. Un vieil exemple est fourni par la tribu du mont Gambier (tribu Buandik) : quand l'ethnologue demande où doit être classé le taureau (animal inconnu en Australie avant l'arrivée des blancs) son interlocuteur est obligé de réfléchir avant de répondre : "Il mange de l'herbe : il est Boort Werio !". Boort Werio désignant un des cinq clans d'une moitié, le taureau est ainsi classé. La méthode de classement semble faire appel à une logique qui ne nous échappe pas (on est classé selon ce qu'on mange) puisque c'est celle de nos classifications zoologiques. Mais, à l'objection que tel autre animal appartenant au même clan ne mange pas de l'herbe, l'aborigène ne peut que répondre que c'est ainsi car tel lui ont enseigné ses pères. [1]

3 Peu d'ethnologues se sont intéressés sur le terrain à la logique des classifications australiennes. A cet égard, l'article de T. Kelly [2] représente une intéressante exception. Malheureusement, ayant

enquêté dans le sud Queensland à une époque où la vie tribale dans cette région avait presque entièrement disparu, on ne peut s'étonner qu'elle ne dépasse pas le niveau de simples remarques dispersées, relatives à différentes tribus que nous connaissons très mal (peu sur les classifications et presque rien sur la mythologie), et peu susceptibles de systématisation. A côté de choses simples – à savoir que les oiseaux sont classés avec les arbres dans lesquels ils font leur nid, que le serpent-tapis et l'iguane terrestre sont classés ensembles à cause de leur habitat commun, de même pour l'aigle et le dindon des plaines, etc. – nous en apprenons de moins simples. Par exemple, que la grenouille et l'opossum appartiennent à des moitiés différentes parce que la première est considérée comme le père du second (il s'agit de moitiés matrilinéaires). [3] Mais ceci n'explique pas grand chose, car ne pourrait-on considérer que c'est parce que ces deux animaux appartiennent à deux moitiés matrilinéaires différentes qu'ils sont envisagés comme étant dans la relation de père à fils ? et qu'avons-nous gagné en compréhension lorsque nous savons que l'un est le père de l'autre ?

4 De la classification Dua-Yiritja, Warner dit qu'il s'agit d'un "... système idéologique élaboré qui trouve son expression dans les mythes et le folklore". [4] Il possède sa logique propre : par exemple, Warner nous dit que les blancs sont en général classés Yiritja, parce que les aborigènes les assimilent aux commerçants malais, connus depuis longtemps dans cette région de l'Australie, et qui étaient classés Yiritja. Mais si nous apprenons bien ainsi quelque chose de la logique du système, nous ne savons toujours pas pourquoi les gens à peau claire – blancs occidentaux ou malais – doivent être classés dans une moitié et non dans l'autre.

5 Sur la classification des Ungarinyin dans le Kimberley en Walamba et Yara, Petri apporte des informations dignes d'intérêt. [5] Ils

répartissent les objets provenant de la civilisation occidentale entre les deux moitiés selon le principe suivant : ce qui parait ”plus astucieux et plus habile” appartient à Walamba, ainsi des avions, des ”Billycans” (bouilloire faite d’une boîte de conserve), des pointes de lance fabriquées à partir des isolateurs en verre des poteaux télégraphiques ; à l’inverse, sont Yara les pointes de lance fabriquées à partir de spatules en fer, [6] les voitures automobiles, le verre de bouteille de bière. Quant aux animaux domestiques (cheval, âne, chameau, bétail), ils ne les classent pas en disant qu’ils ne sont ”rien”. [7] Peut-être faut-il comprendre que ces chasseurs, ne connaissant avant l’arrivée des blancs que les animaux à l’état sauvage, donc des animaux libres, ne peuvent concevoir un animal domestique comme un véritable animal, puisque dépourvu de liberté et d’autonomie. A fortiori ne pourront- ils être caractérisés comme plus ou moins astucieux. De même que les choses appartenant à Walamba, les gens de cette moitié sont réputés plus intelligents, plus grands, etc. Lommel dit la même chose de l’opposition mythique des deux moitiés chez les Unambal, tribu voisine des Ungarinyin : Banar (qui est un totem de la moitié Yara chez les Ungarinyin) est toujours stupide et fait tout de travers dans les mythes, alors que le représentant mythique de l’autre moitié, Kuranguli (qui est un totem de la moitié Walamba chez les Ungarinyin), est constamment dans l’obligation de réparer les fautes du premier. [8] De même les hommes de la moitié Banar ont la réputation d’être plus lourds physiquement, d’être toujours prêts à violer la loi d’exogamie entre les moitiés, d’être une source de maladie, etc. [9] Une moitié détiendrait-elle le monopole de la stupidité et l’autre de l’intelligence ? Mais, d’après Hernandez, dans les tribus de la rivière Drysdale (juste au nord des Unambal) on retrouve ce caractère dans l’opposition mythique de deux oiseaux de nuit Wode et Djerenger. Or

c'est Wode, représentant de la moitié équivalente à Walamba ou Kuranguli, qui est censé être stupide et faire l'objet des remontrances de Djerenger, représentant de la moitié équivalente à Yara ou Banar. [10] Ainsi donc le classement serait inverse pour ces deux oiseaux, d'après la mythologie, ce qui anéantit la thèse. Nous verrons plus loin en quoi elle reflète néanmoins un aspect de la réalité de la classification. [11]

6 On remarquera que dans trois des exemples examinés – Buandik, classification Dua-Yiritja et Ungarinyin – les aborigènes ont été interrogés sur la manière dont ils classent des objets traditionnellement inconnus d'eux, et donc faisant problème pour eux. Il est probable que la théorie qu'ils mettent en avant pour résoudre le problème est une simple rationalisation, échafaudée rapidement pour se tirer d'embarras et sans rapport avec la logique profonde des classifications traditionnelles.

7 Enfin, la fréquence de l'opposition entre une moitié dite de terre et une moitié dite de l'eau nous oblige à envisager ce principe comme explication possible des classifications. D'après C. Strehlow, les Aranda répartissent les sections en deux moitiés nommées (ce qui est nié par Spencer et Gillen) ”ceux qui habitent la terre” et ”ceux qui habitent l'eau”. [12] Nous ne pouvons évidemment dire qu'il s'agit d'un principe de classification puisqu'il n'y a pas de classification dualiste dans cette tribu. L'opposition se retrouve chez les Murinbata où les noms de moitiés Kartjin et Tiwunggu peuvent être traduits respectivement ”tribu de l'eau” et ”buffle”. Falkenberg [13] insiste d'ailleurs sur le fait que tout ce qui est associé avec la pluie et l'eau revient normalement à la première moitié ; à l'origine celle-ci était la seule à détenir le feu avant le vol mythique du feu par l'autre moitié, la situation étant inversée en ce qui concerne l'eau ; de plus, commentant la carte qu'il donne à la page 199 de la

répartition territoriale des clans, le même auteur dit que ceux appartenant à la moitié de l'eau se trouvent effectivement en gros le long de la côte. Mais il s'en faut de beaucoup que ceci constitue un principe explicatif de la classification dualiste. Dans la classification des totems de moitié [14] qui consiste exclusivement en oiseaux (y compris la chauve souris que les Australiens pensent comme un oiseau) on retrouve les mêmes animaux dans une classe et dans l'autre au point de confondre les deux listes (mais peut-être une enquête poussée jusqu'à un niveau de détail encore inconnu montrerait que c'est leur habitat plutôt sec ou plutôt humide qui différencie ces oiseaux ?). Quoiqu'il en soit l'examen des totems de sous-sections, [15] ou plutôt de sections, qui se rangent évidemment dans les deux moitiés, réserve une belle surprise. Dans la moitié de l'eau on trouve bien l'eau et le serpent-arc-en-ciel (associé à l'eau et la pluie) mais également le feu en contradiction flagrante avec la prétendue logique du système et aussi avec les mythes d'origine du feu et de l'eau ; quant à la moitié d'en face, celle du buffle, elle ne contient, à part un serpent dont nous ne savons s'il est terrestre ou aquatique, que des poissons, plus exactement neuf poissons.

8 L'opposition entre l'eau et le feu (parallèle à celle entre l'eau et la terre) était déjà indiquée par Kelly [16] pour une tribu du centre du Queesland. L'opossum, l'abeille et l'iguane des sables sont dans une moitié parce qu'ils ”possèdent” le feu ; le serpent-tapis, la dinde de la brousse, le lézard et l'échidné sont dans l'autre parce qu'ils ”possèdent” l'eau. Pas plus que dans le cas des Murinbata, l'opposition feu/eau ne rend compte de la répartition des espèces animales entre les moitiés. Cette répartition ne se fait pas sur la base de la seule connaissance de ce principe et des propriétés objectives des espèces (leur habitat sec ou humide, leur peau chaude ou froide, etc.) mais doit se faire par l'intermédiaire de la mythologie selon

laquelle, à l'origine, certains animaux possédaient seuls le feu et d'autres l'eau avant de mettre en commun leurs biens.

9 Roth relate pour le cap Grafton (nord du Queensland) une division binaire de la nature en Kuragulu et Kurabanna.[17] Kuragulu comprend tout ce qui est terrestre par opposition à ce qui est aquatique : la terre rouge, l'herbe, le soleil, le vent, le rocher, l'étoile, le feu et les animaux terrestres comme le kangourou, le bandicoot, l'iguane noir, l'iguane jaune, l'émeu et le pélican. Kurabanna classe tout ce qui se rapporte à l'eau : l'eau, les choses blanches ou légèrement colorées, la boue, le nuage, la pluie, le tonnerre, l'eau douce et l'eau salée, l'anguille, le canard sauvage, le requin, le crocodile, le serpent d'eau, tous les bois blancs. Roth tient cette information pour douteuse, mais elle est confirmée ultérieurement par Sharp[18] qui indique cinq tribus dont les noms de moitiés patrilinéaires sont Kuraminya ou Kurakulu d'une part et Kurabanna d'autre part. "Kuraminya et Kurakulu sont associés à la saison sèche, la terre la chasse, le feu, le soleil et les choses rouges ; Kurabanna avec la saison humide, l'eau, la lune et les choses blanches." Cette information concordante fournie par Roth et par Sharp montre qu'il existe bien dans la conscience sociale un principe d'opposition terre/eau associé à l'opposition des moitiés. Mais aucun des deux ethnologues ne nous donne la classification réelle, c'est-à-dire le classement réel des éléments entre les moitiés, observable par exemple à partir de la répartition des clans totémiques entre les moitiés : Roth tient l'information de seconde main et Sharp ne parle que des idées "associées" aux moitiés. Or les précédents exemples – en particulier les Murinbata – nous ont montré qu'il peut y avoir désaccord total – et même que c'était en général le cas – entre le principe mis en avant (comment les choses doivent être classées) et la réalité de la classification (comment les choses sont classées). De

ces informations on peut donc conclure seulement que le principe est affirmé, nullement qu'il structure effectivement la classification. [19]

10 On retrouve l'opposition terre/eau dans le détroit de Torrès à l'île de Mabuiag, où les animaux terrestres appartiennent à une classe, les animaux marins à l'autre. [20] Malheureusement ce principe explicatif ne dépasse pas l'horizon de Mabuiag puisque – nous l'avons vu – les classifications des différentes îles du détroit sont complètement incohérentes entre elles. L'opposition est assez générale également en Amérique du Nord, et surtout pour la Californie. Mais pour les classifications californiennes, les ethnologues ont depuis longtemps remarqué que cette opposition n'expliquait rien, même pas les représentants animaux les plus courants des deux moitiés, coyote et chat sauvage.

11 Si l'opposition terre/eau est tellement répandue de par le monde et si cette opposition n'explique pas les classifications dualistes, elle doit bien expliquer, ou exprimer autre chose dans la société. A moins qu'on ne suppose que les primitifs sont des maniaques de la spéculation pure, opposant, tel Héraclite ou Hegel, un concept à l'autre pour le seul plaisir de la dialectique. Si nous retournons aux sociétés concrètes qui mettent enjeu cette opposition, nous constatons bien simplement qu'il s'agit – les Aranda, les Murinbata, les cinq tribus du cap Grafton, les sociétés du détroit de Torrès et celles de Californie – de sociétés à moitiés patrilinéaires. Les moitiés patrilinéaires sont localisées – on l'a vu pour l'Australie, mais c'est également vrai du détroit de Torrès ou de la Californie. Aussi l'opposition entre localités s'exprime-t-elle naturellement en fonction de ce qui commande le mode de vie des chasseurs ou des pécheurs et l'abondance du gibier : ceux qui sont proches des trous d'eau et ceux qui en sont loin, ceux de l'amont et ceux de l'aval, ceux

de la côte et ceux de l'intérieur, etc. L'opposition terre/eau exprime l'aspect local d'un système à deux moitiés patrilinéaires. [21]

12 Durkheim et Mauss s'étaient montrés très prudents en ce qui concerne la logique des classifications primitives. "Dans quelques cas, il n'est peut-être pas impossible d'apercevoir certains des principes d'après lesquels se sont constitués ces groupements. Ainsi, dans cette tribu du Mont-Gambier, au cacatoès blanc est rattaché le soleil, l'été, le vent ; au cacatoès noir la lune, les étoiles, les astres de la nuit. Il semble que la couleur ait comme fourni la ligne selon laquelle se sont disposées, d'une manière antithétique, ces diverses représentations. De même, le corbeau comprend tout naturellement, en vertu de sa couleur, la pluie, et par suite l'hiver, les nuages, et, par eux, l'éclair et le tonnerre." [22] Citant ensuite le cas du taureau qui est classé en fonction de sa nourriture, ils ajoutent : "Mais ce sont là, très probablement, des explications après coup..." et, les associations "ne sont pas l'oeuvre d'une logique identique à la nôtre. Des lois y président que nous ne soupçonnons pas".

13 Dans la théorie de Mathew à laquelle il a déjà été fait allusion, l'opposition entre les moitiés refléterait une lutte entre deux races d'immigrants parvenus en Australie à des époques différentes. Les noms de moitiés répandues dans le sud-est, aigle et corneille d'une part, cacatoès blanc et cacatoès noir d'autre part, mettant ainsi en jeu une opposition entre un oiseau à plumage clair et un oiseau noir, s'expliqueraient par l'antagonisme entre les deux races, l'une à peau claire, l'autre à peau sombre. De plus, Mathew rapproche les noms de deux moitiés qu'on trouve un peu au nord, Wutaru et Yungaru, des noms désignant la corneille et le cacatoès blanc ; de même chez les Kabi les noms de moitiés, Dilebi et Kopaitthin, de aigle et cacatoès noir. [23] Les animaux rangés dans les deux moitiés s'opposeraient-ils donc par leur aspect plus ou moins clair ou sombre ? Ici encore nous

ne trouvons que contradictions. Mathew fait dériver le nom de Dilebi de Kilpara dont il nous dit qu'il signifie aigle. Kilpara est un nom de moitié courant dans le sud-est (vallée du Darling) : or l'aigle est toujours classé dans la moitié opposée, Mukwara. D'autre part, dans la classification Kabi, donnée par Mathew lui-même, l'aigle est classé avec le cacatoès noir dans la moitié Dilebi ; dans la moitié Kopaitthin, dont le nom signifierait cacatoès noir, on ne trouve donc pas cet oiseau, mais au contraire le cacatoès blanc. [24] Bref, les oppositions clair/sombre s'enchevêtrent dans tous les sens, au point qu'on peut assurer qu'il ne s'agit pas là du principe de classification cherché.

14 Lévi-Strauss s'est intéressé à ”la logique des classifications primitives”. [25] Sa conclusion principale semble être que ”ce qui importe aussi bien sur le plan spéculatif que sur le plan pratique, c'est l'évidence des écarts, beaucoup plus que leur contenu”, [26] autrement dit, si je comprends bien cet auteur, que l'essentiel est que la pensée primitive oppose, et non pas ce qu'elle oppose. L'abstrait ou l'universel étant ainsi pensé comme principal, il s'ensuit que le problème concret de savoir s'il existe un principe, et si oui, quel principe, doit être secondaire. Aussi Lévi-Strauss ne cherche-t-il pas à résoudre ce problème, et même semble-t-il renvoyer pour sa résolution aux sciences naturelles.

15 Von Brandenstein a tenté d'élucider la ”signification des sections et des noms de section” à partir d'une analyse linguistique des noms de section et de l'affiliation totémique de ces sections, chez les Kariera. [27] Son article est double. D'une part, il fournit des données linguistiques et des informations sur un totémisme de section chez les Kariera. D'autre part, étendant son analyse à l'ensemble de l'Australie, il espère pouvoir mettre à jour ”a common Australian typological order” et conclut : ”En apparence, la tradition aborigène a transporté jusqu'à notre époque seulement les restes de la

conception préhistorique, qui fut peut-etre un jour universelle, d'un ordre du monde." [28] Cet article soulève quelques difficultés.

1. La conception du monde propre au système à sections, et que Von Brandenstein pense être universelle en Australie, doit se retrouver tant dans l'analyse linguistique des noms de section que dans l'analyse des classifications (en quatre sections). Or, nous avons vu [29] que la classification en quatre - et particulièrement pour le Queensland où nous disposons de beaucoup de données - était hautement incohérente d'une tribu à l'autre. Il est donc très improbable que ces classifications soient sous-tendues par quelque principe universel.
2. Von Brandenstein trouve chez les Kariera une double opposition actif/passif et animaux à sang froid (écailles)/animaux à sang chaud (fourrure). Prenons la seconde opposition, parce que d'application facile. Nous ne pouvons vérifier si cette opposition rend compte des classifications en quatre dans la région des Kariera (Australie de l'ouest) puisque, d'une manière générale, les auteurs n'ont rapporté que des classifications en deux moitiés patrilinéaires (fondées sur l'observation des groupes locaux ou des cérémonies de multiplication). [30] Toutefois, si nous nous reportons aux classifications du Queensland (ce qui devrait être légitime en raison de l'universalité supposée du principe), nous constatons qu'il y a des animaux à sang froid et à sang chaud dans toutes les sections. [31]
3. Un système à quatre sections met en jeu *trois* oppositions, soit, si les sections sont notées *a, b, c* et *d, ab/cd, ac/bd,* et *ad/bc.* Nous avons vu (première partie) qu'elles correspondaient aux moitiés matrilinéaires, patrilinéaires et endogamiques. Von Brandenstein n'est pas sans savoir cela, car, bien qu'il n'analyse que deux oppositions, il laisse tomber la plus évidente, l'opposition en moitiés patrilinéaires (Pannaga, Palt'arri/Karimarra, Purungu), visible dans les groupes locaux comme dans les cérémonies de multiplication. [32] Il s'agit là d'un choix délibéré et surprenant sur lequel l'auteur ne s'explique pas. S'il résulte des travaux de celui-ci, qui auraient montré que l'opposition en moitiés patrilinéaires n'est pas pertinente, il vient confirmer notre idée que les classifications patrilinéaires résultant d'un bouleversement doivent être sans principe. Peut être dans le même sens, l'auteur parle du biais introduit par la "superstructure patrilinéaire" (p. 47). Mais n'a-t-on pas l'impression que la réalité patrilinéaire reprend ses droits lorsque nous voyons dans le tableau final (p.48) la lune classée deux fois, mais dans deux sections de la même moitié patrilinéaire, et le soleil également classé deux fois, mais dans les deux sections de la même moitié patrilinéaire ? Von Brandenstein a voulu éclater la classification dualiste patrilinéaire en une classification en quatre, laquelle il décompose en deux oppositions entre moitiés endogames et moitiés matrilinéaires. La tentative peut paraître légitime

et semble fondée par l'idée exprimée par l'auteur que le dualisme patrilinéaire est venu se superposer après coup (si j'interprète bien l'expression de "patrilineal superstructure", p.47). Mais dans une région où le caractère dualiste patrilinéaire a été souligné à la fois par RadcliffeBrown, Piddington et Elkin, [33] on peut se demander si cette opération est méthodologiquement possible.

4. Lorsque Von Brandenstein veut montrer l'extension des oppositions qu'il trouve chez les Kariera il est gênant de constater qu'il s'appuie sur deux formes de dualismes dont nous ne connaissons rien ou presque rien. Le fait de retrouver l'opposition entre animaux à sang chaud (à fourrure)/animaux à sang froid (à écailles) en Nouvelles-Galles du Sud ne peut passer pour une confirmation, car dans cette région cette opposition ne semble pas recouvrir la "division horizontale". De même pour la division en "sangs", qui d'après Radcliffe-Brown coupe à travers les moitiés, [34] et ne correspond pas nécessairement à une division verticale.

16 Sans prétendre résoudre le problème dans toute sa généralité, Maddock suggère une solution dans un cas isolé, celui des Buandik de l'Australie du sud. [35] La classification est donnée d'après Smith (1880). Les deux moitiés s'appellent Kumite et Kroke. Maddock commence par examiner "la division des phénomènes célestes et climatiques" pour conclure que ce qui est Kumite évoque le froid, le sombre, l'humide ; ce qui est Kroke le chaud et le lumineux (ou clair). Passant ensuite à la répartition des êtres vivants, il constate que sur les sept animaux ayant un habitat humide cinq sont classés Kumite ; sur les dix ayant un habitat sec, sept sont classés Kroke. Nous aurions donc deux principes de classification, qui de surcroît entrent en conflit dans certains cas : ainsi,dit Maddock, le cacatoès noir et la corneille, qui en tant qu'oiseaux terrestres devraient être classés Kroke, sont Kumite parce que sombres d'aspect. Cette tentative appelle les remarques suivantes :

1. Passons sur le fait que Maddock ne retient pas parmi les êtres vivants les végétaux, pour lesquels (six classés d'après Smith, trois dans chaque moitié) on pourrait évidemment chercher si leur classement correspond à leur habitat sec ou humide.
2. Le second principe, dégagé de la répartition des animaux explique ce classement en ceci que : sur 8 animaux Kumite, 5 ont un habitat humide et sur 9 animaux Kroke, 7 ont un habitat sec. Soit sur 8 +9 animaux classés, 5+7 éléments cohérents et 3 + 2 éléments

incohérents. Le taux de cohérence entre le principe proposé et la classification Booandik est donc de 12 - 5/17 = 7/17 soit environ 41 %. Le principe est donc explicatif – c'est-à-dire rend compte de la classification – à 41 %, ce qui est faible, sachant que l'on obtient environ 30 % entre deux classifications faites au hasard. [36]

3. D'autre part, on conçoit que ce principe devrait pouvoir expliquer les classifications des tribus voisines, surtout si elles sont cohérentes. On a vu que c'était le cas pour les Booandik, les Wotjobaluk et les Goumditch-Mara (en plus mêmes noms de moitié et même opposition, peu répandue par ailleurs, entre le cacatoès blanc et le cacatoès noir). Or le principe est explicatif, pour les Wotjobaluk à 19 - 15/34 = 4/34 soit 12 % et pour les Goumditch-Mara à 8 - 9/17 = -1/17 soit -6 %.
4. Smith écrit les noms Booandik de cinq totems Kumite et de quatre totems Kroke en les faisant précéder du préfixe "boorte". [37] Sauf erreur de ma part, il ne donne nulle part la signification de ce terme. Mais, la même année, Fison et Howitt, d'après les informations recueillies par Stewart, écrivent "chacun des totems a le préfixe "burt-" ce qui signifie "sec". [38] Sachant que les totems dont le nom est ainsi muni d'un préfixe, ne sont pas seulement quelques-uns parmi les totems, comme pourrait le laisser croire la liste de Smith, mais sont tous les totems dont les autres éléments classés ne sont que des sous-totems, [39] le qualificatif "sec" apparaît donc comme coextensible à l'ensemble des deux moitiés. Ceci rend peu probable l'opposition sec/humide comme caractéristique de l'opposition des moitiés.
5. Mais peut être voudra-t-on expliquer ces problèmes par le conflit entre sec/humide et le premier principe. En quoi consiste ce dernier ? "Appartient à Kumite le gel, la pluie, les étoiles, la lune, le tonnerre et l'éclair ; appartient à Kroke l'été et le soleil. Les phénomènes Kumite évoquent le froid, le sombre, et l'humide ; ceux Kroke le chaud et le clair (ou lumineux)". [40] Alors que l'application du précédent principe n'était pas sujette à caution, il en va différemment de celui-ci : car on pourrait dire que les étoiles et la lune sont lumineuses et à ce titre pourraient être Kroke ; de même l'éclair et le tonnerre évoquent le feu, la chaleur et la lumière et pourraient également être Kroke ? [41] Le principe ne peut être retenu – tout au moins sous sa forme non élaborée – pour une première raison, à savoir qu'il met en jeu un critère non objectif. Une seconde raison provient de l'utilisation même qu'en fait Maddock. Le feu et la fumée sont chauds et secs, donc devraient être classés Kroke. Mais nous dit l'auteur (p. 104), ils sont le résultat d'une action humaine qui vise à combattre le froid et l'obscurité, de plus la fumée noircit, c'est pourquoi ils sont classés avec le froid et l'obscur, c'est-à-dire Kumite. On voit à quel point l'application dudit principe fait appel à la subjectivité de celui qui l'utilise. Avec le même raisonnement, on pourrait dire par exemple que le soleil – qui, d'après un mythe connu un peu au nord, [42] est un feu allumé

quotidiennement par les esprits pour chasser l'obscurité de la nuit – doit être classé avec l'obscur, c'est-à-dire Kumite. Il n'y a pas de limites à ce genre d'acrobatie.

6. Mais il ne suffit pas de dire qu'il faut un critère objectif. La lune, astre mort, passe pour être passive, humide, négative, froide, femelle. Mais ceci n'est vrai que pour nous occidentaux, qui pensons la lune comme personnage féminin. Chez les Australiens, comme chez d'autres peuples chasseurs, la lune est presque toujours du genre masculin et un personnage masculin dans la mythologie. Aussi, n'est-il pas évident qu'elle soit pour ceux-ci froide et humide. Les critères du sec et de l'humide, du chaud et du froid, etc., lorsqu'ils sont employés de manière métaphorique, sont donc particulièrement pernicieux car ils mettent alors nécessairement enjeu une association d'idée non explicitée de l'ethnologue, donc étrangère à la culture étudiée mais propre à celle de l'ethnologue.
7. Enfin pour expliquer pourquoi la corneille et le cacatoès noir, qui d'après leur habitat devraient être classés Kroke, sont pourtant classés Kumite, Maddock fait remarquer qu'ils sont noirs et donc Kumite. Ainsi en jouant sur les deux registres sec/humide, clair/sombre qui "entrent en conflit dans certains cas" et en prenant celui qui arrange l'explication, on ouvre la voie à l'arbitraire le plus complet.

17 En conclusion, cette critique un peu longue n'aura pas été infructueuse. Elle permet de préciser les exigences méthodologiques auxquelles nous devons satisfaire.

1. Il faut raisonner à partir de l'ensemble des classifications connues et s'appuyer sur une base aussi large que possible, sous peine de prendre le particulier pour le général. Ceci suppose tout le travail de report effectué dans la première partie. L'existence d'aires cohérentes et d'aires incohérentes laisse entrevoir que la logique de la classification ne peut se poser dans les mêmes termes dans ces deux cas.
2. Il faut élaborer suffisamment les critères afin que n'importe qui, travaillant sur le même matériel et utilisant ces critères, puisse arriver aux mêmes conclusions. Ce qui élimine la possibilité d'un conflit entre les critères.
3. Ces critères ne peuvent que mettre en relation la classification avec un autre secteur de la même culture, car ce n'est ni en fonction de nos associations symboliques ni en fonction de nos catégories scientifiques que les Australiens ont élaboré leurs classifications. Il est certain que celles-ci reposent sur les caractéristiques objectives des éléments classés, mais c'est seulement à partir de la manière dont les aborigènes perçoivent et interprètent ces caractéristiques que nous reconstruirons les classifications. Pour savoir comment les comportements animaux, les particularités végétales, les phénomènes célestes sont conçus, il faut investiguer un secteur de la culture. On aurait pu penser aux pratiques de chasse, aux rites, à la divination, etc.,

mais compte tenu des connaissances acquises sur les aborigènes (et qui résulte de l'orientation générale de l'ethnologie en Australie) seule la mythologie paraît en mesure de fournir ce que nous cherchons.

4. Il faudra ensuite procéder à la vérification, c'est-à-dire une fois déterminée de manière univoque la classification prévisible à partir des critères, il faudra comparer celle-ci avec la classification réelle. Dans une question comme celle de la classification dualiste, où on a une chance sur deux de tomber juste, la vérification ne doit pas être prise à la légère. Nous avons déjà vu qu'on pouvait juger de la valeur explicative d'un principe en calculant le taux de cohérence entre la classification réelle et celle bâtie à partir du dit principe. Il faut bien sûr obtenir des taux incompatibles avec le hasard. Mais la vérification comporte une autre exigence. La pratique s'est répandue en ethnologie de démontrer une vérité en prenant quelques exemples. Ainsi un principe de classification qui n'en est pas un, sera concordant avec certains mythes et contradictoire avec d'autres. Tant que nous conservons toute liberté de choix des mythes, il est certain que nous serons amenés – de bonne ou de mauvaise foi [43] – à ne retenir que ceux qui nous arrangent. Autrement dit, pour contrecarrer le libre arbitre, il faudra travailler à partir d'un corpus déterminé de mythes.

18 Les considérations précédentes dictent notre plan. Le relevé des classifications, condition préalable, est déjà fait. A partir des récurrences dans ces classifications (et donc nécessairement celles qui sont cohérentes) il faut dégager les principes par comparaison avec la mythologie. Les dégager pour les systématiser selon la logique propre aux Australiens. Enfin, procéder aux vérifications nécessaires.

NOTES

1. Fison et Howitt 1880, p. 169.

2. T. Kelly 1935, pp. 464-466.

3. D'une part, c'est la ressemblance dans l'habitat ou dans la mode de vie entre animaux et végétaux qui prétend rendre compte de leur classement dans la même moitié. D'autre part, grenouille et opossum sont dans des moitiés différentes parce que l'un est le père de

l'autre ; cette relation de paternité leur est attribuée parce qu'"il y a une ressemblance dans leur manière de sauter" : si bien que dans ce cas c'est la ressemblance qui prétend rendre compte de la différence d'affiliation de moitié. Similitude ou ressemblance n'explique donc rien, en dépit des dires des intéressés. Les explications fournies par ceux-ci, impropres à fonder la classification, apparaissent,ici comme ailleurs, comme des tentatives avortées d'expliquer a posteriori une classification déjà constituée, et dont la logique interne échappe aux agents mêmes de la société. Un informateur Bidjera avait indiqué à Kelly que la classification séparait les animaux à "peau froide" (l'eau, le lézard, la grenouille, etc.) de ceux à "plumes" (l'émeu, le canard, le compagnon natif, etc.). Kelly remarque que tel n'était pas le cas pour les autres tribus, même pour celles voisines des Bidjera (p. 464). Il est probable que la classification en "peau froide" et "plumes" soit de même nature que celle en animaux à fourrure et animaux à écailles (voir ci-dessus p. 41) et qu'il y ait confusion entre ce type de classification dont la fonction est inconnue et celle en moitiés.

4. Warner 1937, pp. 30-31.

5. Petri 1954, pp. 191-192.

6. Pour comprendre pourquoi ces pointes apparaissent moins astucieuses que les précédentes, il suffit peut-être de remarquer que le tranchant métallique est de loin inférieur à celui de verre.

7. Petri dit : "Man sagt, sie seien nichts". (Ibid., p. 191).

8. Lommel 1952, p. 20.

9. Ibid., p. 21.

10. Hernandez 1961, p. 126. L'équivalence entre les moitiés est clairement démontrée par le fait que les six animaux dont il est question sont classés ensemble et de manière cohérente dans les trois tribus (voir première partie).

11. On retrouve cette valorisation différente des deux moitiés en Amérique du Sud, dans le groupe Gé, et en Assam. Pour l'Amérique tout au moins, les informations semblent aussi contradictoires que pour le Kimberley, la supériorité étant attribuée une fois à une moitié, une autre fois à l'autre.

12. C. Strehlow 1907-1921,I, p. 6.

13. Falkenberg 1962, pp. 192-193.

14. Ibid., pp. 189-190.

15. Ibid., p. 230.

16. Kelly 1935, p. 465 (l'auteur ne dit pas si cette opposition est relative à la classification en moitiés matrilinéaires, patrilinéaires ou endogamiques, les trois cas étant possibles puisqu'il existe une organisation en sections).

17. Roth 1910, p. 106

18. Sharp 1939, p. 269.

19. Les classifications des autres tribus du nord Queensland, connues très imparfaitement, ne semblent pas être structurées en fonction de ce principe.
20. Frazer 1910, II, p. 5.
21. Il serait tentant d'interpréter l'opposition stupide - intelligent dans le même sens. Chez les Unambal "Kuranguli erra sur la terre, il s'appropria toutes les bonnes rivières et tous les bons territoires, dans lesquels se trouvaient la plupart des animaux et des plantes" ; Banar prit au contraire les terres désertiques et pierreuses (Lommel 1952, p. 19). L'opposition des totems de moitiés, Kuranguli - Banar, quirecouvre celle en intelligent - stupide, paraît donc exprimer une opposition locale des deux moitiés. Mais ceci reste très hypothétique.
22. Durkheim et Mauss 1901-1902, pp. 16-17.
23. Mathew 1910, pp. 139 et 147-148. La théorie de Mathew est étayée sur d'autres faits. Il retrouve chez les Kabi les noms de sang, "sang clair" et "sang sombre", pour qualifier les moitiés, et "la couleur de la peau est censée correspondre à la couleur du sang" (p. 143). Ce qui permet d'interpréter par la même théorie les oppositions entre les "sangs". La fréquence des mythes d'antagonisme entre l'aigle et la corneille est interprétée dans le même sens. Tindale s'est intéressé à ces mythes dans la même optique (Tindale 1939, p. 259). La théorie est supportée par l'affirmation des Maraura que dans les temps mythiques "... les hommes de la moitié Makwora étaient petits, trapus et aux cheveux noirs ; à l'inverse ceux de la moitié Kilpara étaient grands, et aux cheveux clairs" (p. 245). Cette croyance se retrouve, chez les Koko Yao, du Queensland (Thomson 1933, p. 460). Les travaux de Tindale sur l'anthropologie physique des Australiens confirment d'autre part l'hypothèse de plusieurs souches de population sur le continent. Mais ceci est une chose, et l'hypothèse que l'opposition des moitiés correspond à une dualité de races en est une autre. Il y a beaucoup à dire contre cette théorie, le plus simple étant que la conservation des caractéristiques physiques des races différentes qui composeraient les deux moitiés, et en conséquence son souvenir dans la mémoire collective, paraît difficilement conciliable avec l'exogamie de moitié, universellement observée en Australie. Pour ce qui nous concerne ici, remarquons simplement que chez les Maraura, la corneille noire est Kilpara et l'aigle à plumage clair Makwora, en apparente contradiction avec ce qui vient d'être dit de ces deux moitiés.
24. Ibid., p. 144.
25. Lévi-Strauss 1962, Ch. 2.
26. Ibid., p. 100.
27. Von Brandenstein 1970.
28. Ibid., p. 47.
29. Voir première partie.
30. Radcliffe-Brown parle de totémisme de section (193031, p. 210) pour les Pandjima et les Warienga, un peu au sud des Kariera. Chez les premiers, le kangourou des collines est padjeri (identique à patari chez Von Brandenstein), chez les seconds il est Banaka (en

contradiction avec V.B.). Chez les premiers le kangourou des plaines est Burung (en contradiction avec V.B.) et chez les seconds il est Karimera (identique à V.B. Karimarra). Aucune de ces classifications, pas plus qu'elles ne s'accordent entre elles, ne s'accorde avec celle de Von Brandenstein ; mais celui-ci rejetterait peutêtre les informations de Radcliffe-Brown comme il rejette les précédentes informations relatives aux Kariera sur la base de son expérience de terrain (p. 42).

31. A noter que ceci ne contredit ni les analyses linguistiques de Von Brandenstein, ni ses données sur le totémisme de section Kariera. Ceci montre seulement que les oppositions visibles dans les noms de sections comme dans les associations animales ne réussissent pas à structurer les classifications.

32. Et aussi, dans la seule classification totémique des Kariera donnée par Radcliffe-Brown (1913, pp. 161-165). Même en admettant comme Von Brandenstein qu'en réalité il y a totémisme de section et non de moitié patrilinéaire (p. 45), la question subsiste : pourquoi avoir analysé les deux oppositions en moitiés endogamiques et matrilinéaires et pas en moitiés patrilinéaires ?

33. En ce qui concerne les Karadjeri et les Yauor (tribus situées un peu au nord des Kariera et possédant la même organisation en sections et les mêmes noms de sections), la possibilité d'allouer les totems aux sections est niée par Elkin, puisque la responsabilité de la cérémonie de multiplication peut être héritée de père en fils, ceux-ci appartenant à des sections différentes (1933, pp. 286-287).

34. Sur cette question dont nous avons déjà parlé, cf. Radcliff e-Brown 1923, pp. 424 et suiv. et 432, et 1930-1931, pp. 230 et suiv.

35. Maddock 1973, pp. 103-104.

36. Sur cette question voir première partie et l'Annexe II. Un exemple simple montrera bien ce qu'est le hasard. La liste en anglais des animaux pris en compte par Maddock est : fishhawk, pelican, crow, black cockatoo, dog, seal, eel, fish (pour la moitié Kumite) et owl, white cockatoo, duck, wallaby, opossum, cray fish, turkey, quail, kangaroo (pour la moitié Kroke). Je vais effectuer une première classification en rangeant dans la première classe les animaux dont le terme anglais a pour première lettre une lettre située avant/dans l'ordre alphabétique et dans la deuxième classe ceux avec première lettre située après *j.* De même, une deuxième classification selon un principe analogue, mais en prenant la deuxième lettre du terme anglais. Il n'y a évidemment aucun rapport entre la classification aborigène et les termes anglais et les principes des deux classifications que je viens de construire ne sauraient prétendre à une quelconque valeur explicative. Et pourtant la première classification est cohérente avec celle aborigène pour 13 éléments sur 17 ; la seconde pour 11 éléments sur 17. Les taux de cohérence sont respectivement de 9/17 et de 5/17

Leur moyenne, 7/17, est identique au taux trouvé à partir du principe sec/humide que Maddock croit pouvoir dégager. La cohérence entre ce principe et la classification

aborigène peut donc être imputée légitimement au hasard.

37. Smith 1880, pp. IX et X.

38. Fison et Howitt 1880, p. 168. (Affirmation reprise par Howitt en 1904, p. 124).

39. Ibid., p. 168.

40. Maddock 1973, p. 103.

41. Je passe sur le fait que Howitt (1904, p. 123) donne l'automne et le vent comme Kroke, en contradiction avec le principe de Maddock. La comparaison entre les différentes sources d'information (la classification Booandik est donnée par cinq auteurs différents : R.B. Smyth 1878, I, p. 92 ; J. Smith 1880, pp. IX et X ; Fison et Howitt 1880, p. 168 ; Curr 1886-87, III, pp. 460-463 et Howitt 1904, p. 123) est toujours instructive.

42. Parker 1898, pp. 28 et suiv.

43. Darwin, qui remarquait qu'on avait tendance à oublier les faits qui contredisent la théorie, prenait soin de noter ceux-ci à chaque fois qu'il s'en présentait un à son esprit.

3. Les principes

L'AIGLE ET LA CORNEILLE [1]

1 La recherche de ce que cache l'opposition entre l'aigle et la corneille s'impose comme point de départ. Les raisons en ont déjà été indiquées. D'une part ces deux oiseaux sont très souvent classés dans le sud-est et classés de manière cohérente, d'autre part nous disposons de plusieurs mythes sur cette opposition.

2 Radcliffe-Brown s'est interrogé sur cette opposition. Il écrit : "En premier lieu, ils [les deux oiseaux] sont les deux principaux oiseaux mangeurs de viande et l'aborigène australien se pense lui-même en tant que mangeur de viande. Une méthode de chasse dans cette région [2] consiste à rassembler un grand nombre d'hommes et de femmes à la saison appropriée en vue d'une chasse collective. On allume un feu sur une étendue du pays de telle manière qu'il se propage par le vent. Les hommes avancent devant le feu tuant les animaux qui fuient avec les lances et les bâtons de jet, tandis que les femmes suivent le feu pour déterrer des animaux, tels que les bandicoots, qui se sont réfugiés sous terre. Une fois cette chasse déclenchée, un seul aigle d'abord, puis un deuxième ensuite, ne tarde pas à se manifester pour se joindre à la chasse des animaux fuyant devant le feu. L'aigle est le chasseur. La corneille ne s'associe pas à cette chasse ou à aucune autre, mais lorsqu'un feu de camp est allumé, une corneille ne tarde pas à se manifester pour s'établir dans

un arbre, en dehors de portée d'un bâton de jet et attendre une occasion de voler un morceau de viande pour son repas". [3] Ainsi l'aigle est un chasseur, alors que la corneille, mangeuse de viande sans chasser, est une voleuse, mangeuse de proies déjà mortes, tuées par d'autres, c'est-à-dire charognarde. De même, d'après Home et Aiston, la corneille est l'oiseau qui rôde autour des cadavres, il est omnivore mais se nourrit souvent de charogne, il est qualifié par ceux-ci de "boueur". [4] L'opposition entre l'aigle et la corneille semble donc être une opposition chasseur/charognard. [5]

3 L'importance exceptionnelle de l'opposition provient évidemment du fait que pour les chasseurs-collecteurs la pratique essentielle est celle de la chasse : c'est une opposition pratique qui est pensée, pas une différence scientifique d'ordre zoologique entre deux espèces animales. Deux indices permettent de penser que nous sommes sur la bonne voie. En Californie, la principale opposition mythique et de moitié est celle entre le chat sauvage et le coyote, charognard notoire. De même sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, pour l'opposition entre l'aigle et le grand corbeau. D'une part, donc, l'opposition se retrouve en Amérique dans deux grandes aires de chasse et de pêche. D'autre part, si nous revenons aux classifications dualistes matrilinéaires cohérentes du sud-est australien, cette opposition permet de rendre compte de la classification des autres animaux chasseurs. Le chat sauvage (en réalité un marsupial carnivore, le tylacine) comme le chien (le dingo qui vit à l'état sauvage) sont classés avec l'aigle. Sur la côte américaine du nord-ouest, le classement de l'aigle varie d'une tribu à l'autre, mais le corbeau est toujours dans une moitié alors que dans l'autre se trouvent tous les carnassiers classés, le loup, l'ours, la baleine tueuse (l'orque épaulard), le faucon et le requin. En Californie les choses semblent moins simples.

4 Toutefois tout ceci ne peut être considéré comme exact que dans une première approche. Car ce qui importe n'est pas du tout qu'un oiseau soit, scientifiquement parlant, charognard ou chasseur, mais qu'il soit perçu comme tel par les hommes des tribus dont nous nous occupons. Autrement dit, ceux-ci voient-ils effectivement dans l'aigle un chasseur et dans la corneille un charognard ? Pour montrer cela, nous avons déjà vu qu'il fallait s'appuyer sur un domaine de la culture, par exemple la mythologie. Si un mythe caractérise l'aigle comme chasseur, on pourrait penser que nous n'apprenons rien car nous savons déjà que c'est objectivement le cas. C'est tout à fait faux, car le mythe nous apprend que les membres de la tribu envisagent l'aigle en tant que chasseur, ou plutôt que dans cette culture l'aigle est le prototype du chasseur. [6] C'est la seule chose qui nous intéresse pour prédire la classification, puisque celle-ci ne sort du monde objectif que médiée par l'ensemble des pratiques et des représentations de la société. Le fait objectif, que l'aigle soit un chasseur, ne nous intéresse qu'à moitié, dans la seule mesure où il nous aide à comprendre la représentation de l'aigle comme chasseur. Ceci permet immédiatement de réfuter une objection du type : dans l'ensemble des tribus de l'aire Wotjobaluk, l'aigle et la corneille sont classés ensembles. Ils sont certainement, l'un chasseur, l'autre charognard, mais je n'ai trouvé aucun mythe relatif à ces tribus qui permette de les caractériser comme tels dans la mythologie. Si la méthode que nous nous imposons rend la réfutation facile, il est également vrai qu'elle rend la preuve difficile. En particulier, tout ce qui vient d'être dit sur les classifications des animaux prédateurs dans le sud-est australien et sur la côte nord-ouest de l'Amérique n'a que le caractère du probable. La vérification ne peut se trouver qu'après le long détour qui consiste à examiner tous les mythes de la société étudiée.

5 Avant de passer à l'examen de la mythologie, un exemple suffira à montrer comment on aurait pu travailler à partir d'un autre secteur de la réalité sociale, si les informations avaient été suffisantes. Howitt décrit ainsi une méthode de chasse employée par les Yerkla Mining (Australie du sud) : ”Lorsque les hommes partent chasser, l'un d'eux s'emploie à transporter un faisceau de grandes plumes attaché à l'extrémité de la plus grande lance possible. Il la tient en l'air, en la brandissant, pendant qu'un autre homme marche avec lui, portant la lance de chasse, avec laquelle il transperce le petit gibier qui a été effrayé par le faisceau de plumes imitant un faucon qui plane, et qui est allé se nicher dans les buissons pour se protéger”. [7] Basedow décrit la même méthode, un chasseur faisant tournoyer une longue perche pour imiter le vol de l'aigle. [8] Tindale et Lindsay décrivent une méthode semblable : le chasseur envoie un bomerang au-dessus de la rivière Murray qui imite le sifflement perçant du faucon (duck hawk) et les canards effrayés s'envolent au ras de l'eau, ce qui permet leur capture facile au filet. [9] Dans ces trois exemples, la pratique de la chasse est telle qu'elle caractérise le faucon ou l'aigle comme chasseur et même l'identifie à l'homme chasseur, ce dernier ne chassant qu'en imitant l'oiseau.

6 Mais venons-en aux mythes. Dans la précédente citation de Radcliffe-Brown, cet auteur visait à éclairer le mythe suivant provenant de l'Australie occidentale. Aigle était le frère de la mère de Corneille. Dans ces tribus, un homme se marie avec la fille du frère de la mère, si bien que Aigle était le beau-père potentiel de Corneille, auquel échouaient par conséquent des obligations telles que celles de le fournir en nourriture. Aigle dit à son neveu d'aller chasser le wallaby. Corneille, ayant tué un wallaby, le mange, commettant ainsi une action extrêmement repréhensible aux yeux de la moralité indigène. A son retour au camp, son oncle lui demande

ce qu'il a rapporté, et Corneille, étant un menteur, dit qu'il n'a rien réussi à attraper. Aigle dit alors : "Mais qu'y-a-t-il dans ton ventre puisque ta ceinture n'est plus serrée ?" Corneille réplique que pour apaiser sa faim il l'a rempli avec de la gomme d'acacia. L'oncle rétorque qu'il ne le croit pas et va le chatouiller jusqu'à ce qu'il vomisse. [...]. Corneille vomit le wallaby qu'il a mangé. La-dessus Aigle le saisit et le roula dans le feu ; ses yeux devinrent rouges avec le feu, il fut noirci par le charbon de bois, et il s'écria de douleur 'Wa ! Wa ! Wa !'. Aigle déclara, ce qui devait avoir force de loi : "Tu ne seras jamais un chasseur, mais tu seras à jamais un voleur". Et c'est ainsi que les choses sont maintenant". [10]

7 Dans un mythe similaire de l'ouest (Kariera), deux aigles sont les oncles maternels de la corneille. [11] Ils sont mariés tous deux. Ils ont l'habitude d'al1er chasser avec leur neveu et de prendre pour eux-mêmes les animaux les plus gras. Un jour, après une chasse au kangourou, la corneille prend le plus gras et le cache. Elle s'arrange ensuite pour enfermer les oncles dans une grotte. Elle revient au camp où attendent les femmes des aigles. Comme les aigles sont beaux-pères potentiels, celles-ci sont de même belle-mères, et un tabou très strict les sépare de leur beau-fils la corneille, tabou qui interdit même à ce dernier de leur adresser la parole. Or, la corneille trouve quelque prétexte pour s'approcher d'elles et finit par coucher avec. Les aigles finissent par sortir de leur grotte, s'emparent de la corneille, la roulent dans le feu et lui disent : "Tu as volé nos femmes. Tu as volé notre repas. Tu as couché avec tes toa [Termes de parenté correspondant à belle-mère]. Nous t'avons rendu tout noir maintenant. Tu auras à voler ce que tu pourras. Tu ne chasseras plus jamais avec nous. Tu ne mangeras plus jamais de viande fraîche. Tu voleras ce que tu pourras dans les camps. Tu ramasseras les débris et les déchets". [12]

8 Ainsi, dans ces deux mythes d'opposition de l'aigle et de la corneille, la corneille est caractérisée nettement comme oiseau charognard. Elle est telle parce que, aux dires des aigles, elle ne chassera plus jamais. Du même coup elle s'oppose à l'aigle qui apparaît comme chasseur.

9 Mais en même temps, nous apprenons quelque chose de beaucoup plus important. La malédiction proférée par l'aigle à l'encontre de la corneille résulte des méfaits de celle-ci. Comme disent les aigles du second récit : "Tu as volé nos femmes. Tu as volé notre repas. Tu as couché avec tes belles-mères". Sous trois aspects la corneille a transgressé la loi tribale. Remarquons que les deux premières transgressions sont graves parce que, comme le note Radcliffe-Brown il s'agit des femmes et de la nourriture des oncles maternels, vis-à-vis desquels le neveu a des obligations strictes. Quant à la gravité du tabou de la belle-mère, il est trop connu en ethnologie pour qu'il soit nécessaire d'y insister afin de montrer l'extrême importance qui s'attache à sa violation. C'est parce que dans le mythe la corneille est un violateur de tabou, qu'elle est bannie de la communauté des chasseurs : "tu seras à jamais un voleur".

10 Si nous quittons l'ouest australien pour revenir au sud-est, nous retrouvons clairement défini dans les mythes le caractère de violateur dévolu à la corneille. Tindale (1939) décrit en détail un mythe recueilli chez les Maraura (ou Waimbio) du sud-est, divisés en deux moitiés matrilinéaires, Kilpara et Makwora. La corneille tue le fils de l'aigle (p. 248 ou p. 253). Or l'aigle,qui est Makwora, a épousé la soeur de la corneille, qui est Kilpara : le fils de l'aigle est donc le propre neveu utérin de la corneille et de la même moitié matrilinéaire (Kilpara) qu'elle. Le crime de la corneille est donc le meurtre du parent le plus proche par le sang, violation d'interdit par excellence. Dans le même mythe, il est question de deux soeurs "qui

étaient [tambar] (c'est-à-dire vivant à l'écart, interdites, presque sacrées), car il n'était permis à personne de les approcher, ou de les toucher, ou même de parler avec elles" (p. 245). [13] De plus elles sont pour Corneille des belles-mères au sens classificatoire. Doublement taboues donc pour lui : en général, comme pour tout homme ; en particulier, en tant que belles-mères. Corneille menace d'abord de les prendre pour femmes (p. 246 ou 252) dans une conversation qu'il a avec l'aigle. Ces paroles contiennent en elles-mêmes une violation de tabou, ce qui conduit l'aigle a demander à son fils de s'éloigner pour ne pas les entendre. [14] Puis Corneille va guetter les soeurs, son pénis entre en érection, il chante une chanson magique qui fait que son pénis s'allonge, entre sous terre et ressort sous l'une puis sous l'autre soeur et les engrosse (p. 254). Le thème du meurtre du fils de l'aigle se retrouve, soit à l'état de tentative soit à l'état de fait accompli, chez les Kabi et les Wakka [15] (J. Mathew 1910, pp. 191 et 193) et sur le Murray (B. Smyth 1878, I, p. 451 et, mêlé à d'autres éléments mythiques, p. 430). Dans un mythe des Tangane du sud, la corneille tue sa belle-mère et fait des traces sur le sol comme pour simuler une bataille avec des ennemis (Tindale 1939, p. 259). Chez les Wiradjuri, la corneille vole un poisson à la grue, qui la punit en la roulant dans les cendres, ce qui est à l'origine de la couleur noire de son plumage (Parker 1898, p. 1) ; elle ravit une femme dont elle vient de tuer le mari (RM. Berndt 1947, I, p. 330) ; elle refuse de donner la part de nourriture qui revient à sa mère et lui transperce le genou d'une lance (Ibid., II, p. 77). Dans la même région, la corneille vole une moule à une mouette (Parker 1898, p. 45) ; dans le centre, chez les Aranda, elle est encore une voleuse de nourriture (Strehlow 1907,I, p. 76), de même que chez les Loritja (Ibid., II, p. 33). Ainsi au sud-est comme à l'ouest, la corneille se signale dans les mythes par le vol de nourriture et par les mauvaises relations qu'elle entretient

avec ses apparentés, deux formes évidentes de transgression de la loi tribale.

11 Même dans les mythes d'opposition entre l'aigle et la corneille, dans lesquels il n'y a pas de violation manifeste, nous pouvons retrouver ce même caractère. B. Smyth parlant de la guerre mythique de ces deux oiseaux dans le nord de l'Etat du Victoria dit : "La corneille saisissait tous les avantages possibles contre son adversaire plus noble, l'aigle..." [16] ce qui laisse croire à la traîtrise et à la perfidie de celle-ci opposées à la noblesse de l'aigle. Chez les Ngadjuri, c'est mue par la jalousie, et par traîtrise, que la corneille réussit à blesser l'aigle (Tindale 1937, p. 151). Chez les Maraura, l'aigle est un "good man" (Tindale 1939, p. 245). Chez les Bagundji la corneille a toujours un rôle malveillant : elle égare et débauche les gens et est punie en conséquence (Beckett 1958, p. 105). Tindale après avoir noté la large répartition du mythe d'opposition entre les deux oiseaux dans la partie sud du continent, ajoute : "Généralement la corneille est un personnage malin et malfaisant (clever and mischievous) et l'aigle un homme bon, bien que dans des versions plus septentrionales les rôles puissent être quelquefois inversés". [17] Il semble que la corneille assume toujours le mauvais rôle, c'est-à-dire le rôle condamnable en termes de morale sociale. Ceci est cohérent avec le fait que la corneille soit violatrice.

12 Le personnage de la corneille n'est pas sans évoquer le type de héros mythique bien connu ailleurs et que les ethnologues ont appelé le trickster, le joueur de tours. L. Makarius a montré que l'essence et l'unité des aspects contradictoires de ce héros résidaient dans son caractère de violateur. [18] Que la corneille soit un animal trickster semble ressortir d'un mythe du sud-est. A l'origine des temps mythiques, l'émeu restait à côté de ses oeufs lorsque ceux-ci étaient attaqués, si bien qu'il se faisait tuer facilement par le chasseur. Ayant

ainsi tué et décapité un émeu, la corneille parle à la tête de l'émeu et lui explique qu'il faut fuir et ne pas tenter de défendre inutilement ses oeufs. La leçon a été entendue, et aujourd'hui, l'émeu s'enfuit toujours, rendant la chasse à cet animal difficile. C'est ainsi que la corneille a joué un bon tour aux hommes (B. Smyth 1878, p. 450). Dans le sud-ouest, son caractère farceur la porte à se moquer des infortunes d'autrui, telle celle de l'aigle, son neveu, à qui on a volé sa femme (Bates 1938, p. 247). Un mythe des Nouvelle-Galles du Sud raconte comment l'émeu a envoyé par pure malice ses femmes corneilles sous la pluie battante sous des prétextes futiles (Parker 1897, p. 73) : comme le joueur de tours appelle nécessairement à être lui-même un jour victime des autres exaspérés, il s'agit peut-être là de la même idée. Le trickster est immoral, parce que violateur. Mais ce n'est pas un personnage purement négatif : la violation de tabou lui assure l'efficacité magique, et c'est à ce titre qu'il apparaît souvent comme héros culturel. Ainsi de la corneille qui joue très souvent un rôle dans le vol du feu pour en faire bénéficier l'humanité (nombreux mythes dont nous reparlerons). De même pour le vol de l'eau, dans l'intérêt des hommes (Radcliffe-Brown 1951, p. 16 et peut-être B. Smyth 1878, p. 430) : où encore c'est elle qui est censée avoir envoyé la première pluie (B. Smyth 1878, p. 462). Elle apparaît encore comme héros culturel lorsqu'elle débarrasse l'humanité d'un dangereux cannibale (Parker 1898, p. 15 et Tindale 1939, p. 255). Dans ce dernier mythe, elle a la réputation d'être "rusée" (cunning) et "beaucoup plus astucieuse que les hommes de la moitié Makwora" (elle même appartenant à l'autre moitié, Kilpara). Héros culturel encore lorsqu'elle est la seule personne, qui, par la ruse, réussit à tuer "le lézard à la langue bleue qui produit une lumière qui tue" (probablement l'éclair), débarrassant ainsi le monde d'une autre calamité (Parker 1897, p. 94). Beckett remarque

que dans les nombreuses histoires relatives à l'aigle et à la corneille chez les Bagundji, celle-ci est toujours "un méchant mais ingénieux trickster". [19] D'une part, le trickster apparaît comme doué d'efficacité magique, bienfaiteur de l'humanité bien souvent, rusé, et astucieux. D'autre part, dans le même mouvement, il apparaît comme stupide. Stupide, de la stupidité même de ses tours, comme dans le cas de la leçon qu'il fait à l'émeu. Stupide, de la stupidité du violateur d'interdit, de celui qui en transgressant les lois de l'ordre établi, fait tout à contresens, fait le contraire de ce qu'il faudrait faire. Stupide, car la violation est auto-destructrice : dans ces sociétés où le non-respect du tabou entraîne la maladie ou la mort, celui qui commet la violation a signé son arrêt de mort. Ainsi la fin de la corneille mythique est-elle toujours grotesque et piteuse : elle est roulée dans le feu ou dans les cendres (Radcliffe-Brown 1913, p. 169 ; Radcliffe-Brown 1951, p. 17 ; Parker 1898, p. 1 ;Roth 1897, p. 209 ;Roth 1903, n° 49 (identique au précédent) et n° 48) ou enfermée dans une grotte et enfumée (Tindale 1937, p. 151), d'où son plumage noir, apparemment marque d'infamie aux yeux des Australiens. La stupidité ressort encore d'un mythe du Queensland, dans lequel pour arrêter la dispute des deux oiseaux, leur mère se couvre d'excréments et acquiert ainsi un plumage noir, se transforme en corneille (Roth 1903, n° 48) : elle se punit elle-même. Chez les Unmatjera d'Australie centrale, le ridicule de la corneille est patent lorsque, agissant comme héros culturel ou créateur en voulant transformer les créatures inachevées des premiers temps mythiques en hommes accomplis, elle se laisse distancer dans son travail par le lézard parenthie et reste toute penaude (Spencer et Gillen 1904, p. 399).

13 Il faut maintenant retourner à l'opposition charognard/chasseur pour l'interpréter à la lumière de la violation de tabou. Pourquoi la

corneille, animal charognard, est-elle destinée à jouer le rôle du violateur dans les mythes ? Tout simplement parce que la mort et tout ce qui la concerne est universellement objet de tabou. L'animal qui rôde autour des cadavres et des charognes est nécessairement perçu comme violateur. Nous avons vu la corneille dans les deux mythes de l'ouest mise en relation avec la mort sous son aspect répugnant : la charogne, les déchets et les débris. Elle est liée à l'ordure dans le mythe où elle se couvre d'excréments. Dans d'autres mythes, ce n'est pas par hasard si les poux de sa tête jouent un rôle (Radcliffe-Brown 1951, p. 16 ; Mathew 1910, p. 191) ou si elle est qualifiée d'immonde (filthy) (Mathew 1910, p. 193). Le violateur est impur. Dans les deux mythes de l'ouest le personnage mythique Corneille acquiert les caractéristiques animales d'une corneille charognarde comme punition infligée par les aigles suite à la violation de tabou : charognard parce que violateur. Dans la réalité, l'oiseau corneille est vu par les hommes de la tribu comme violateur parce que charognard. Charognard parce que violateur, violateur parce que charognard, les deux aspects sont indissolublement liés à tous les niveaux. La corneille est tout à la fois animal charognard, violateur, trickster, héros culturel, astucieux et stupide.

14 Quant à son opposé, l'aigle, la triple question se pose : est-il bien caractérisé comme chasseur (opposé au charognard), est-il bien respectueux des tabous (opposé au violateur) et comment l'aspect chasseur est-il lié à la non-violation ? De l'aigle conçu comme prototype du chasseur dans le sud-est, nous avons déjà dit quelques mots. Ajoutons que Fison et Howitt disent de Bunjil, dont le nom signifie aigle [20] : "Il est regardé comme le type même du chasseur courageux et sagace". [21] Dans la plupart des mythes précités d'opposition entre l'aigle et la corneille, la mauvaise action de la corneille est commise pendant que l'aigle est parti à la chasse ; dans

un mythe, les aigles chassent des émeus qui sont volés par deux ”oiseaux-soldats” (Parker 1897, p. 108), donc s’opposent comme chasseurs aux voleurs de gibier ; dans d’autres mythes (Parker 1897, p.62 ; Spencer et Gillen 1904, p. 451 ; et de manière moins nette dans Hercus 1971, p. 137) il est dépeint comme un cannibale vivant de chair humaine, mais comme dans les temps mythiques il n’y a pas de distinction entre animal et homme, il faut comprendre simplement qu’il est chasseur et chasseur redoutable ; d’autre part, dans aucun mythe du sud-est il n’apparaît comme violateur de tabou : lorsqu’il attaque la corneille, il venge la mort de son fils, les insultes qu’il a subies, ou encore punit la corneille pour sa mauvaise conduite ; il ne montre pas le caractère farceur, rusé et stupide à la fois, qui est celui du trickster. Enfin, pourquoi le chasseur doit-il être nécessairement non-violateur dans les mythes ? Contentons-nous, pour le moment, de remarquer que le chasseur dans toutes les aires ethnographiques doit respecter un grand nombre de tabous (ne pas chasser lorsqu’on est en deuil, ne pas chasser lorsque sa femme accouche ou est menstruante, éviter de faire l’amour avant la chasse, etc.) avant de partir pour la chasse : le non-respect de ces tabous compromet l’issue de la chasse. Aussi le chasseur est-il normalement associé au respect des tabous.

LA MOITIÉ DES VIOLATEURS

15 Si des deux animaux représentatifs des moitiés, l’un est violateur et l’autre non-violateur, nous devons nous demander : y-a-t-il une moitié dans laquelle sont classés tous les violateurs ?

16 Il existe en Australie de nombreux mythes de violation : inceste, non respect de l’exogamie, refus de donner à l’oncle maternel, vol de la femme d’autrui, vol du gibier, coït avec un nouvel initié, violation de

lieux sacrés, etc. Il existe même des personnages trickster typiquement violateurs. Le plus connu est Bamapama dans l'est de la Terre d'Arnhem [22] : son désir sexuel est insatiable et son pénis démesuré, si bien qu'il tue les filles avec lesquelles il couche ; il ne respecte pas l'exogamie et s'attaque aux femmes de sa propre moitié (qui est d'ailleurs variable selon les mythes) ; il est bien trickster, intelligent (et doué de pouvoir magique) en même temps que stupide (pour approcher une fille, il fait passer son pénis pour un poisson, si bien que celle-ci essaie de le transpercer) ; les histoires qu'on raconte à son sujet suscitent le rire ; les Australiens le qualifient de fou, du même terme qu'ils appliquent au demeuré d'esprit et au jeune qui s'entête à ne pas respecter les lois. Dans le désert de l'ouest on connaît Njirana et Julana : [23] Julana est le pénis de Njirana, il se détache du corps, voyage sous le sable (tel le pénis de la corneille dans un mythe précité) et poursuit incessamment les femmes de ses ardeurs ; il se transforme en serpent pour approcher une femme, mais se fait mordre par un chien (même situation que Bamapama qui fait passer son sexe pour un poisson). Dans la péninsule du cap York, on connaît Pikuwa, le crocodile d'eau salée : [24] il viole les filles, il vole les femmes des autres, il ne tient aucun compte des relations de parenté dans ses relations sexuelles (dans un mythe il est censé faire l'amour avec un nombre impressionnant de parentes toutes interdites selon la loi tribale), il est doué d'un grand appétit sexuel, il est gourmand ; sa couardise le rend ridicule (il fuit de terreur devant le crocodile d'eau douce, petit crocodile inoffensif) et ses entreprises tournent souvent à sa propre déconfiture, etc.. Ces trois exemples, [25] ajoutés à celui de la corneille du sud-est, montrent au moins que le violateur-trickster se retrouve aux quatre coins du continent australien. Mais ils ne peuvent pas nous faire progresser dans la compréhension des principes de la classification dualiste : pour le

désert occidental comme pour le cap York, nous ne disposons pas de classifications ; pour l'est de la Terre d'Arnhem, il n'est pas évident que la classification n'ait pas été bouleversée.

17 Il est méthodologiquement nécessaire de nous limiter pour le moment aux classifications cohérentes du sud-est. Il faut trouver un animal qui soit d'une part classé souvent, et de manière cohérente, et qui soit d'autre part caractérisé nettement par un ensemble de mythes comme violateur ou non-violateur. L'échidné, appelé aussi porc-épic, [26] nous fournit cet exemple.

18 Presque tous les mythes relatifs à l'échidné relèvent de la même idée. Comme dans le cas de la corneille, qui ne devient un oiseau au plumage noir et charognard qu'en conséquence des actions du récit, le mythe cherche généralement à rendre compte des caractéristiques animales particulières à chaque espèce. [27] En ce qui concerne l'échidné, le trait retenu et privilégié par les mythes est que son corps est couvert de piquants : le personnage mythique a commis quelque faute importante qui, appelant la réprobation générale, conduit les hommes à le transpercer de lances, lesquelles, restant fichées dans son corps, se transformeront en autant de piquants, donnant à l'animal son aspect actuel. Comme pour la corneille son plumage noir et son alimentation peu choisie, pour l'échidné, son apparence est la marque de son infamie. Ainsi dans un mythe des Nouvelles-Galles du Sud, l'échidné est un homme qui abuse de sa force physique pour voler le gibier : il est criblé de lances (Parker 1897, p. 19). [28] Dans la même région, c'est un homme incapable de chasser pour se nourrir qui attire les jeunes gens pour les tuer et les manger (Parker 1898, p. 39). Dans le mythe Arunta, lors de l'introduction mythique du couteau de pierre pour la circoncision, l'échidné est celui qui, après avoir d'abord désapprouvé l'usage du couteau dans l'opération, se propose pour effectuer la

circoncision sur un garçon et, au lieu de le circoncire, le castre brutalement, provoquant la mort du garçon : il est criblé de lances (Spencer et Gillen 1899, pp. 396 et 398 ; C. Strehlow 1907-1921, I, p. 66). Dans le sud-est du Queensland, l'échidné est "un esprit mauvais frappé de toutes parts par les lances avec lesquelles les ancêtres l'ont soumis" (Kelly 1935, p. 470). Dans d'autres régions du Queensland, l'échidné est une femme qui délaisse ses petits la nuit, sans doute pour rejoindre ses nombreux amants : elle est transpercée de lances par ses frères (Roth 1903, n° 56). Dans le cap York, c'est un ravisseur de la femme d'autrui (McConnel 1957, mythe 22). Dans l'est de la terre d'Arnhem, dans un mythe, c'est encore le voleur de la femme d'un autre ; dans un autre mythe, ce n'est qu'une des métamorphoses de Bamapama le trickster, qui a tué deux filles en leur envoyant un "os pointeur" [29] dans le vagin après avoir vainement essayé de coucher avec elles : dans les deux mythes, il est criblé de lances (Warner 1937, pp. 538 et 549). Les Australiens commentent ce dernier mythe de la façon suivante "Même à l'heure actuelle, ce drôle (le porc-épic) a un grand nombre de femmes. [...] Il sort seulement la nuit. [...] Il n'est pas bon". Comme il s'agit évidemment d'un violateur, il n'est pas inintéressant de noter qu'il combat et s'oppose à un aigle dans un mythe du Queensland (Roth 1897, n° 208) : à l'issue du combat il ressort tout couvert d'épines qui sont les lances que lui a jeté l'aigle. [30]

19 Les mythes [31] caractérisent donc nettement l'échidné comme animal violateur pour l'ensemble de l'Australie, et en particulier pour le sud-est. Dans le mythe, il est du côté de la corneille, opposé à l'aigle : en est-il de même dans les classifications cohérentes du sud-est ? Dans les aires Dieri et Paruinji, il n'est pas classé. Dans chacune des tribus Ngarigo et Wolgal, il est dans la moitié de la corneille, opposée à celle de l'aigle. Dans l'aire Kamilaroi, nous ne pouvons pas

travailler, car une seule fois l'aigle et la corneille sont classés et ensemble (exception déjà signalée). Chez les Yukumbil (compte tenu de la rectification expliquée dans la première partie) l'échidné est classé avec la corneille, contre l'aigle. Dans le Queensland du centre, les classifications sont moins cohérentes, mais la comparaison au moyen des taux de cohérence permet de dire quelle moitié d'une tribu est équivalente à quelle moitié d'une autre et nous pouvons parler de moitié de l'aigle ou de la corneille, même si ces animaux ne sont pas classés ; en ce sens l'échidné est classé trois fois dans la moitié de la corneille contre une fois dans celle de l'aigle. Les cas discutés sont les seuls où l'échidné soit classé dans le sud-est et le Queensland : il en ressort que l'échidné est bien classé avec la corneille, confirmant l'idée qu'il existe une moitié des violateurs.

20 Pour le moment nous ne pouvons aller plus loin en cherchant d'autres animaux violateurs pour deux raisons. La première est que nous n'avons pas encore exploré tout le champ des actions et des rôles attachés au personnage du violateur. La seconde est que la corneille et l'échidné sont en quelque sorte exceptionnels dans le bestiaire australien en ceci qu'ils semblent perçus de manière identique et jouer le même rôle d'un bout à l'autre du continent : il en va tout à fait autrement des autres animaux, et il faudra raisonner région par région, ce qui sera fait dans la vérification. Mais nous pouvons faire tout de suite un pas en avant avec un objet inanimé qui est souvent classé : l'ocre rouge.

21 L'ocre rouge est un substitut évident du sang. Il est tel dans les décorations corporelles ou les peintures pour lesquelles les Australiens utilisent indifféremment l'ocre ou leur propre sang. Les mythes affirment clairement l'identité entre les deux. Chez les Wonkanguru, après un combat légendaire entre un lézard et un chien, ce dernier est blessé à mort et son sang qui s'écoule à terre

donne naissance à un dépôt d'ocre rouge (Horne et Aiston 1924, p. 128) ; de même dans un autre mythe avec le sang d'un émeu tué par un chien (ibid., p. 130). Chez les Arabana, le sang associé à la naissance de deux chiots forme un dépôt d'ocre rouge (Elkin 1934 a, p. 188). Dans la même région "l'ocre rouge est le sang des Mura-muras (ancêtres totémiques) selon les aborigènes ; c'est pourquoi ils disent souvent qu'ils se sont enduits de sang lorsqu'ils sont peints avec l'ocre rouge" (M.E.B. Howitt 1902, p. 417 en note). Chez les Arunta, un mythe explique comment des femmes mythiques, épuisées, perdirent leurs organes sexuels ce qui donna naissance à des dépôts d'ocre rouge (Spencer et Gillen 1899, p. 441) ; "Les dépôts d'ocre rouge qu'on trouve dans différentes régions sont associés avec le sang féminin. Près de Stuart's Hole, sur la rivière Finke, il y a un puits d'ocre rouge qui a évidemment servi depuis longtemps ; et la tradition dit que dans l'Alcheringa (temps mythiques) deux femmes kangourous vinrent de Ilpilla, et firent couler de leur vulve du sang en grande quantité à cet endroit, et formèrent ainsi le dépôt d'ocre rouge" (Spencer et Gillen 1899, pp. 463-464). Cette association se retrouve partout en Australie : au sud, le sang d'un chien rouge donne naissance à un dépôt d'ocre rouge (Tindale 1937, p. 149) ; dans le Kimberley, de même pour le sang d'un oiseau tué par un autre (Petri 1954, p. 94 et commentaires de l'auteur pp. 93-94) ; dans les rituels de la Terre d'Arnhem, le sang et l'ocre rouge symbolisent le sang menstruel des deux soeurs Djanggawul (par exemple RM. et C.H. Berndt 1964, p. 142) ; au centre-sud-ouest où le sang que deux hommes se font couler des bras tombe à terre et forme un dépôt d'ocre rouge (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 196). La signification de l'ocre rouge renvoie à celle du sang.

22 Plusieurs auteurs, en particulier Durkheim, ont depuis longtemps souligné l'importance du sang pour la pensée primitive. R. et L.

Makarius [32] ont essayé de montrer que le fondement subjectif de l'exogamie résidait dans la peur du sang des consanguins : les qualités redoutables attribuées par la pensée primitive au sang féminin, celui des soeurs et des mères (au sens classificatoire), celui des femmes de la même classe, du même clan, etc. conduisaient à l'évitement entre consanguins de sexe opposé : tabou frappant les relations générales entre le frère et la soeur, prohibition de l'inceste, exogamie, etc. Deux précisions s'imposent. D'une part, ceci ne constitue que le fondement subjectif, c'est-à-dire le fondement dans la pensée primitive, de pratiques et d'interdits dont les fondements objectifs, c'est-à-dire les véritables causes, doivent être cherchées, aux dires mêmes des auteurs, dans les conditions matérielles, économiques, propres à l'époque qui a vu naître et se consolider ces pratiques et interdits. D'autre part, la peur du sang elle-même ne tombe pas du ciel, mais naît simplement de l'expérience quotidienne de la chasse, pratique qui implique le versement du sang des animaux et le danger pour le chasseur de voir couler son propre sang. Ces deux remarques permettent de réfuter à coup sûr le reproche d'idéalisme qu'on peut être tenté de faire à cette théorie. Ayant ainsi compris comment les tabous étaient, dans la subjectivité primitive, associés à l'évitement des dangers du sang, nous voyons bien comment le violateur de tabou est associé de la même manière avec le sang. Ce dernier est le fils sanglant qui permet de se retrouver dans le jeu du maintien et de la violation du tabou. L'ampleur des faits cités et pris en compte par L. Makarius (1974) ne peut laisser aucun doute sur l'évidence du rapport entre violateur et sang. Le violateur, le nouvel initié, la femme menstruante ou en couches, le meurtrier ont en commun le même rapport au sang, symboliquement ou réellement. Placés sous le tabou du sang, ces

personnages font d'ailleurs l'objet de la même ségrégation de la part de la communauté.

23 On a vu que l'ocre rouge était identifiée partout en Australie au sang. Si le sang est bien associé au violateur et si tous les violateurs doivent se trouver classés dans la même moitié, la question se pose : où est classée l'ocre rouge dans les classifications cohérentes du sud-est ? Dans le nord des objets inanimés sont très souvent classés ; c'est plus rare dans le sud. Dans le sud-est l'ocre rouge est classée dans deux régions : parmi les huits tribus de l'aire Dieri, l'ocre rouge est classée dans six tribus différentes dans la moitié de la corneille opposée à celle de l'aigle ; chez les Kabi, l'ocre rouge est classée dans la moitié opposée à celle de l'aigle. Ainsi, l'ocre rouge, ou le sang, est bien là où elle doit être classée, avec les violateurs.

24 Nous pouvons maintenant répondre à la question précédemment laissée en suspens : pourquoi le chasseur est-il conçu comme non-violateur ? En effet, si la violation met en rapport avec le sang, c'est un fait universel qu'il y a incompatibilité entre la chasse et les femmes, et ceci à cause du sang féminin. Dans un livre consacré aux rites de la chasse en Sibérie, Lot-Falck écrit qu'avant de partir à la chasse "l'homme commence par s'abstenir de relation sexuelle avec sa femme ou toute femme en général. Cette règle paraît en vigueur, sauf rares exceptions, chez les primitifs de tous les pays [...]. Les prohibitions qui concernent la femme sont encore renforcées pendant ses règles et lorsqu'elle est enceinte ou nouvellement accouchée." [33] Dans un livre comparant les différentes cultures indiennes d'Amérique du Nord, Driver et Massey écrivent : "les tabous entourant la chasse n'ont jamais été catalogués ou classifiés [....]. Une des croyances les plus répandues est que la femme en menstruation est offensante pour le gibier. Lorsque la femme d'un chasseur a ses règles, souvent, il ne doit pas chasser du tout, ou bien

il doit au moins prendre soin qu'elle ne touche à rien de son équipement de chasse ou qu'elle ne laisse pas tomber du sang menstruel sur la viande du gibier précédemment abattu. Dans le nord-ouest de la Californie, on rentre la viande dans la maison en enlevant une planche du mur au lieu d'utiliser l'entrée normale de peur qu'une femme en menstruation n'ait laissé tomber du sang dans l'entrée. Un chasseur s'abstient normalement de toute relation sexuelle pendant une ou plusieurs nuits avant une chasse". [34] Cette incompatibilité entre chasse et sang menstruel se retrouve partout. [35] L'Australie ne fait pas exception. Si les références à ce sujet paraissent plus rares dans la littérature ethnographique concernant l'Australie que dans celle relative à la Sibérie ou à l'Amérique, ceci provient du caractère peu spectaculaire des coutumes australiennes : en Australie il n'y a pas de maison dont on puisse enlever une planche ou sur laquelle on pourrait aménager une entrée spéciale (comme en Californie ou dans le domaine arctique ou subarctique) ; le caractère quotidien de la chasse rend impossible l'abstention préalable du commerce sexuel (à la différence des peuples de Sibérie ou de Californie pour lesquels la chasse n'est pas toujours l'activité productive de base) ; il n'y a pas de gibier privilégié par sa taille, son importance ou son caractère dangereux qui concentrerait sur lui les tabous (comme la baleine ou certains phoques dans le domaine arctique, ou le tigre en Asie, ou l'éléphant en Afrique équatoriale) ; etc. Toutefois les rares informations sur le sujet ne peuvent laisser aucun doute sur l'incompatibilité entre le sang menstruel et la chasse en Australie. La ségrégation de la fille à sa puberté ou de la femme en menstruation, bien attestée en Australie, [36] est déjà une indication en ce sens, puisque si la femme est séparée de l'ensemble du camp, a fortiori l'est-elle des chasseurs. Les hommes de la tribu Buandik croient que la vue du sang menstruel les rendrait inaptes à

combattre ; [37] l'incompatibilité entre sang menstruel et guerre étant parallèle avec celle entre sang menstruel et chasse. Ailleurs une femme menstruante ne peut manger une bête touchée par la lance d'un chasseur, tuée par un chien ou capturée dans un filet : si elle le faisait les bras de l'homme seraient paralysés et les wallabies n'iraient plus dans le filet. [38] Une femme ne peut pendant ses règles s'approcher de l'eau, sinon la pêche serait infructueuse ; [39] une femme en menstruation ne peut manger du poisson, monter dans un canoë, traverser une rivière, sinon elle effraierait le poisson ; [40] une femme ne doit sous aucun prétexte enjamber quoi que ce soit appartenant à un homme, par exemple une ligne de pêche : [41] incompatibilité avec la pêche, voisine de la chasse. Le mari d'une femme enceinte ''n'est pas censé sortir à la recherche du gros gibier.

25 S'il le faisait, l'esprit de l'enfant, qui l'accompagne souvent quand il sort en brousse, non seulement donnerait l'alerte à tout gibier important, tel qu'un kangourou ou un émeu, mais si l'homme essayait de lancer une lance ou un boomerang, il lui ferait prendre une trajectoire tordue'' : [42] comme la femme enceinte s'apparente à la femme menstruante par l'écoulement sanguin, c'est l'influence du sang qui jouerait ce mauvais tour au chasseur.

26 L'incompatibilité supposée entre le sang et la chasse permet de réinterpréter l'opposition chasseur/violateur : le chasseur s'oppose au violateur car il doit être séparé, dans sa pratique quotidienne, du sang, sang avec lequel le violateur entre en contact réellement ou symboliquement. Ceci explique pourquoi certains personnages mythiques font fuir le gibier. Ainsi lorsque les soeurs Wauwalak essaient de faire cuire un opossum, celui-ci s'enfuit ; de même pour un bandicoot ; de même pour un iguane ; de même pour un rat. Or celles-ci sont des violatrices notoires, la soeur aînée ayant pratiqué l'inceste avec un homme de son clan et étant tombée enceinte ; elles

se sont approchées de Muruwul, trou d'eau sacré tabou, acte déjà interdit ; mais la violation est renforcée par le fait que le sang postnatal de l'aînée s'écoule toujours (R.M. Berndt 1951, p. 19). Deux jeunes initiés essaient de faire cuire des renards-volants qui ressuscitent dans le feu et les emmènent : or les initiés avaient transgressé les interdits à trois reprises, en tuant des renards-volants interdits aux jeunes initiés, en parlant avec deux soeurs (des garçons fraîchement initiés doivent partout s'abstenir de tout rapport même lointain avec les femmes), en partageant leur repas avec elles (Mc Connel 1935, p. 80 ; 1957, mythe n° 28). Un homme a tué un kangourou et s'endort en le laissant cuire. Pendant son sommeil, le kangourou se dégage des flammes et s'enfuit ; l'homme se lance à sa poursuite et le kangourou est tué par un autre : or l'homme, déjà apparenté aux violateurs par sa naissance anormale, a couché avec la soeur de son père (au sens classificatoire) et l'a tuée (Elkin 1967, p. 285). Le même genre de mésaventure arrive à deux hommes "euros" dans un mythe Warramunga (Spencer et Gillen 1904, p. 441) : or l'euro (espèce de kangourou, *Macropus robustus*) a des désirs incestueux dans un mythe des Kaitish, tribu voisine des Warramunga (ibid., p. 408). On comprend mieux pourquoi la corneille est devenue incapable de chasser et est obligée de vivre de larcins. D'autre part, on a vu que le trickster se voyait attribuer un caractère licencieux. Ceci permettait évidemment de lui imputer toutes sortes d'incestes potentiels. Mais en même temps, par le commerce sexuel trop fréquent qu'il est censé pratiquer, ce comportement l'associe directement dans la mentalité tribale avec la femme et sa caractéristique distinctive, le sang menstruel.

27 On voit que l'ensemble se réinterprète facilement en fonction du sang. Comme par ailleurs, l'ocre ou la peinture rouge, substitut du

sang, se trouve souvent classée (sauf dans le sud), nous disposons maintenant d'un moyen simple de repérer la moitié des violateurs.

L'AUTRE MOITIÉ

28 Il est facile de caractériser les animaux de la moitié des violateurs. Mais ceux de l'autre moitié sont-ils définis purement négativement comme non-violateurs ?

29 Dans bien des mythes d'opposition entre l'aigle et la corneille, l'aigle apparaît simplement comme adversaire de la corneille. Mais les deux mythes de l'ouest recèlent un aspect dont nous n'avons pas encore parlé : l'aigle punit le violateur de tabou, c'est-à-dire la corneille. Chez les Dieri, l'aigle a la réputation d'infliger une punition mortelle aux initiés qui ne respectent pas certains interdits (Howitt 1904, pp. 655-656). Ceci suggère que les animaux de la moitié de l'aigle sont non seulement non-violateurs au sens privatif de la négation, mais également en tant qu'ils incarnent l'opposition violente à la violation, l'action même de nier cette violation.

30 Mais on ne peut parler de cela sans évoquer immédiatement le grand serpentarc-en-ciel. Du grand serpent mythique – que nous appellerons serpent-arc-enciel bien que,dans quelques cas, très rares, on ait pu contester qu'il soit associé à l'arc-en-ciel – on a pu dire que c'était l'entité centrale de la mythologie australienne. Il est associé au ciel (car arc-en-ciel), à l'eau (car il est censé vivre dans les trous d'eau), à la pluie (comme l'arc-en-ciel), donc à la fécondité de terre et à la reproduction du gibier, préoccupation essentielle des membres d'une société de chasse. On a voulu en faire une sorte de philosophie naturelle des primitifs. Cette vision du grand serpent mythique comme un "esprit de l'eau" [43] correspond certes à un aspect de la réalité, mais ne peut absolument pas rendre compte

d’un autre, moins connu : celui de punisseur des violateurs de tabous. En éclairant ce second aspect, le plus difficile, on pourra ensuite rendre compte du premier, le plus facile. [44]

31 Dans un des plus anciens rapports sur la question, B. Smyth dit que dans le Victoria le grand serpent Myndie est sous la domination de Pund-jel et lui obéit ”et lorsqu’une tribu est très méchante, [.....], alors Pund-jel demande à Myndie de leur envoyer des maladies, ou bien les tue, selon ce qu’il pense convenir”. ”Myndie a plusieurs petites créatures de la même espèce que lui, qu’il envoie de temps à autre transporter des maladies et des calamités dans une tribu qui n’a pas bien agi en temps de guerre ou de paix” (B. Smyth 1878, I, p. 444). Ainsi, dès les premiers informateurs, l’action du grand serpent mythique semble motivée par la mauvaise conduite des hommes. On pourrait penser à une influence missionnaire ou à une déformation de la pensée australienne par la religion chrétienne – et Pund-jel ressemble bien au Dieu courroucé de l’ancien testament envoyant les calamités quand le peuple a péché – mais les exemples suivants éliminent une telle hypothèse. Un mythe raconte l’histoire de deux frères, un petit et un grand : le petit s’en va seul malgré la mise en garde de son frère et provoque l’action du Bunyip (Dawson 1881, p. 108). Le Bunyip est un être mythique terrifiant (voir B. Smyth 1878, I, pp. 435-444) associé à l’émeu (ibid., p. 436) et on verra que l’émeu est souvent associé au serpent-arc-en-ciel ou en est une métamorphose ; le fait d’aller seul en brousse est par ailleurs souvent l’objet d’une interdiction. En Nouvelles-Galles du Sud, Parker parle d’une bête mythique nommée Kurreah et qu’elle traduit par alligator : or cette bête a les caractéristiques, ainsi que le fait remarquer Radcliffe-Brown, [45] du serpent-arc-en-ciel. Cette créature habite des trous d’eau dans lesquels il est formellement interdit de se baigner (Parker 1905, pp. 95 et 137), trait commun de la croyance au serpent-arc-en-

ciel. Aussi lorsque dans un mythe deux femmes vont se baigner, elles transgressent une interdiction, transgression sanctionnée par l'intervention du Kurreah qui les avale (Parker 1897, p. 11). Dans la même optique doit-on comprendre un mythe de la même région dans lequel une fille est tuée par un serpent brun et jaune gigantesque appelé Bubburr, parce qu'elle a pris ses oeufs (Parker 1898, p. 76) : en effet le serpent mythique est souvent associé à un serpent réel dont les oeufs ou la chair sont interdits. Les BunyaBunya de la côte est appellent l'arc-en-ciel Thugine, ce qui signifie grand serpent. Un mythe raconte comment les hommes partant pour la chasse ou la pêche ont laissé au camp deux garçons en leur recommandant de ne pas s'éloigner et ne pas aller sur la plage ; ils y vont pourtant ; Thugine sort de la mer, les attrape et les transforme en deux rochers ; "Voilà ce qui arrive" ont l'habitude de dire les anciens "lorsqu'on ne prête pas attention à ce que disent les anciens" (Howitt 1904, p. 431). Un mythe du sud-ouest raconte qu'un enfant s'est moqué d'un kangourou (se moquer d'un animal est souvent un acte sévèrement défendu en Australie comme chez d'autres peuples chasseurs) ; une punition est demandée à Woggal, le "serpent magique" ; celui-ci vient et anéantit toute la tribu (Bates 1923, p. 234). Les Karadjeri du nord-ouest ont un serpent d'eau mythique appelé Bulaing, qui n'est pas associé avec l'arc-en-ciel, mais qui possède les caractéristiques principales de serpent-arc-en-ciel. Un de leurs mythes raconte comment des garçons, ayant rompu un tabou en tuant un kangourou et un iguane, déclenchent la pluie et la venue de Bulaing qui les avale (Piddington 1930, p. 353) ; dans un autre mythe, une femme abandonne sa fille qui est recueillie par Bulaing ; il retrouve ensuite la femme, lui fait des reproches et l'avale (ibid., p. 354). Piddington ajoute : "Une violation d'interdit alimentaire pendant la saison chaude et sèche amène une pluie

prématurée, non pas directement, mais en offensant Bulaing" (id. p. 354). Chez les Koko Yao du nord du Queensland, Thomson note que Paiyam, le serpent-arc-en-ciel "[....] généralement venge les ruptures de *kintja* [= tabou, p. 522] en envoyant une inondation qui noie ses victimes" (Thomson 1933, p. 483) et l'auteur rapporte une légende qui raconte comment un jeune initié qui a mangé de la nourriture défendue est dévoré par le serpent (ibid., p. 483 ou p. 485). Dans la même région, l'arc-en-ciel Taipan a la réputation de punir ceux qui manquent à leurs engagements en ne donnant pas les filles promises en mariage (McConnel 1936, II, p. 101 p. 101 ; 1957, mythe n° 26). Au nord-est de la Terre d'Arnhem, le grand serpent associé à l'arc-en-ciel, Julunggul, avale les deux soeurs Wauwalak dont nous avons déjà vu qu'elles étaient violatrices (R.M. Berndt 1951, p. 19). Dans l'ouest de la Terre d'Arnhem, connu sous le terme de Ngaljod, et réputé de sexe féminin, "on dit qu'elle provoque des inondations et noie ceux qui brisent certains tabous" (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 209) ; Jurawadbad, un python (quelquefois serpent arc-en-ciel) qui était fiancé avec une fille qui refuse pourtant de coucher avec lui car elle a un jeune amant, mord la fille et sa mère (ibid., p. 211 : cf. Spencer 1914, p. 322) ; la mythologie Gunwinggu raconte comment un orphelin pleurant pour avoir de la nourriture taboue a été dévoré par Ngaljod (R.M. et C.H. Berndt 1970, p. 21), comment des gens qui sont trop bruyants suscitent une inondation déclenchée par Ngaljod (ibid., p. 22), comment le serpent-arc-en-ciel dévore d'abord le père puis les filles à cause de l'intérêt incestueux que le père portait à la cadette (ibid., p. 23), comment il poursuit deux dindes frères qui ont brisé un tabou (ibid., p. 27), comment la tortue au long cou mangeant égoïstement toute seule provoque l'action du serpent-arc-en-ciel (ibid., p. 44), etc. Les Tiwi des îles Bathurst et Melville, dont on a dit à une époque qu'ils ne partageaient pas la croyance au serpent-arc-en-

ciel, ont un lézard mythique associé à l'arc-en-ciel nommé Maratji : il est censé causer des orages à la suite des ruptures de tabou (Mountford 1958, p. 154). Le serpent-arc-en-ciel est chez les Bindibu du centre le "vengeur des tabous brisés" (Thomson 1975, p. 40) et "les aborigènes associent fréquemment les grosses pluies et les inondations, surtout si elles sont hors saison, avec le serpent-arc-en-ciel, les considérant comme des manifestations surnaturelles punissant quelque violation de tabou même faite innocemment ou de manière non intentionnelle" (ibid., p. 41).

32 Certains détails de mythe ne se laissent pas percer à jour facilement. Par exemple, dans un mythe de la Terre d'Arnhem, un medicine man qui veut attraper un petit serpent-arc-en-ciel met de la graisse sur le feu ; le grésillement de la graisse fait sortir le serpent (Spencer 1914, p. 292). Quel rapport y a-t-il entre le grésillement et le serpent-arc-en-ciel ? Ce trait n'est pas fortuit, car il se retrouve ailleurs : au nord, chez les Binbinga, où deux garçons faisant trop de bruit provoquent l'intervention du serpent Bobi-bobi qui envoie des renards-volants contre eux (Spencer et Gillen 1904, p. 435) ; en Nouvelles-Galles du Sud, où le héros qui veut venger sa fiancée tuée par le grand serpent Bubburr attire celui-ci en faisant du bruit (Parker 1898, p. 76) et où le grand serpent Bunyip est attiré par de la graisse de viande en train de cuire (R.M. Berndt 1947, p. 80). Dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, R.M. et C.H. Berndt insistent sur la sensibilité du serpent au bruit, citent plusieurs mythes dans lesquels il intervient et dévore les responsables du bruit (1970, pp. 22-23) et ajoutent : "Un autre bruit dérangeant l'arc-en-ciel est le grésillement d'un petit animal, habituellement un opossum, un iguane ou un bandicoot, qui a été laissé trop longtemps à cuire" (ibid., p. 24) ; deux filles mythiques sont dévorées par lui pour cette raison (ibid., p. 24). Ainsi la suggestion existe qu'il y a un interdit sur le bruit en général, dont on

sait que chez d'autres peuples chasseurs il est dévalorisé au profit du silence, et sur le bruit en particulier émis par un animal laissé trop longtemps sur le feu. Ce qui n'est que suggéré par l'intervention du serpent paraît confirmé par ailleurs. En Nouvelle s-Galles du Sud, Kurikuta est une femme mythique qui, attirée par la fumée provenant de la graisse d'émeu en train de brûler, descend du ciel et tue les coupables (R.M. Berndt 1947, p. 78). L'identification de Kurikuta avec l'émeu, qui est son totem d'assistance, passe pour expliquer cette intervention. Mais R.M. Berndt remarque qu'il existe un autre mythe avec la graisse de kangourou alors qu'aucune association entre Kurikuta et le kangourou n'a jamais été rapportée et qu'en réalité il semble en aller de même avec la graisse de n'importe quel animal (ibid., p. 78, note 100 ; citant de plus Mathews et Tindale dans le même sens). Si bien qu'il faut admettre qu'il existe un tabou sur la cuisson négligente qui laisse grésiller ou brûler la graisse du gibier et que sa violation entraîne l'intervention punitive d'êtres comme le serpent-arc-en-ciel ou Kurikuta. 46 Cette dernière intervient d'ailleurs en lançant la foudre et en faisant gronder le tonnerre, ce qui la rapproche du serpent. On verra par ailleurs que l'émeu, auquel elle est identifiée, est associé au serpent. L'existence d'un tel tabou ne saurait paraître étrange lorsqu'on connaît les innombrables interdits dont est entourée chez les peuples chasseurs la préparation alimentaire comme le traitement des déchets culinaires.

33 De même qu'il s'oppose, activement, au violateur de tabou, le serpent-arc-en ciel s'oppose de la même manière au sang, en particulier au sang menstruel. C'est ce que montre bien le mythe des soeurs Wauwalak tel qu'il est rapporté par R.M. Berndt (1951, p. 19). On a déjà vu que les deux soeurs étaient violatrices, et ceci suffit à motiver l'intervention du serpent Julunggul. Mais c'est le sang,

féminin, sous ses différentes formes, qui ponctue le déroulement du drame mythique,lui donne son rythme et à chaque épisode relance l'action. Après les violations et après la fuite des animaux hors du feu dans le puits, Julunggul sentant une odeur de pollution (le sang postnatal de la soeur aînée qui vient d'accoucher) sort de son puits. Il fait apparaître des nuages et déclenche la pluie contre les deux soeurs. Ceci devrait suffire, mais l'eau de pluie ruisselant sur le sol tâché du sang de l'aînée s'écoule vers le puits de Julunggul souillant l'eau du même sang. Le serpent sort, lance des éclairs, et s'avance vers les soeurs qui, violatrices, détiennent une danse magique susceptible de l'arrêter. L'aînée commence à danser, mais son sang qui continue de s'écouler ne fait qu'accélérer la progression de Julunggul. La cadette prend la relève et sa danse arrête le serpent. Les soeurs paraissent sauvées, mais la trop grande activité déployée par la cadette en dansant provoque la menstruation de celle-ci. Julunggul avance alors sans hésitation et les dévore. Le mythe est clair : le serpent-arc-en-ciel ne tolère pas plus le sang féminin que la violation. [47] Si la violation apparaît comme la cause lointaine et profonde de son intervention, le sang apparaît comme la cause immédiate et matérielle de celle-ci. Aussi le serpent-arc-en-ciel est-il dangereux pour les femmes perdant leur sang. En général personne, sauf les medicine men, ne peut s'approcher des trous d'eau où il est censé résider, mais dans les régions où on peut le faire moyennant certaines précautions, comme aux îles Bathurst et Melville, la femme pendant ses règles ne peut pas, sinon il la tuerait (Mountford 1958, p. 154). Aussi doit-on comprendre l'association entre le serpent-arc-en-ciel et le sang menstruel (McConnel 1936, p. 85 ; Harney et Elkin 1943, p. 232) comme une association de contraires liés par leur contradiction même. [48]

34 Nous pouvons maintenant expliquer ce qui paraît être le trait de caractère le plus bizarre du grand serpent : son habitude de dévorer les bébés qui pleurent. Le thème est bien connu dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem : chez les Kakadu (Spencer 1914, p. 290), chez les Maung (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 338), chez les Gunwinggu (R.M. et C.H. Berndt 1970, p. 21). Chez ce dernier peuple, les pleurs d'un enfant motivent l'action de l'esprit de l'éclair (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 342) et l'éclair est souvent identifié au serpent-arc-enciel dans cette région. Dans le Kimberley, un mythe raconte comment un homme qui pleurait sans pouvoir être consolé provoque l'action de Galoru qui envoie éclairs et tonnerre et provoque une inondation : Galoru, selon celui qui rapporte le mythe, suggère l'arc-en-ciel, par la représentation de sa tête entourée d'un halo et par son caractère d'esprit de l'eau (Hernandez 1961, pp. 115 et 116). Dans d'autres mythes, le thème est atténué et il est dit simplement que le serpent est dangereux pour les petits enfants (J. Mathew 1899, p. 146 ; Mountford 1956, p. 210). [49] Tout d'abord le bébé pleurard est bruyant, ce qui le rattache à ce que nous avons vu du bruit. Les cris du bébé évoquent un contexte de mauvaises relations familiales ou sociales et R.M. et C.H. Berndt reprennent l'interprétation du mythe par les Gunwinggu : il est mal de laisser un enfant crier. Si cette interprétation nous rapproche de la rupture de l'interdit le contenu des mythes ne semble pas corroborer la thèse de la faute des parents, mais plutôt celle du bébé. Le serpent commence très souvent par s'attaquer au bébé lui-même avant de dévorer l'ensemble du camp. Les mythes insistent constamment sur le caractère acariâtre et inéducable du bambin : c'est toujours en dépit de tout ce qu'on fait pour lui qu'il continue obstinément à pleurer. Le trickster et le fou eux aussi sont foncièrement inéducables. Un mythe précédemment cité (R.M. et C.H. Berndt 1970, p. 21) dans lequel l'enfant pleure pour

avoir de la nourriture taboue tend à désigner le bébé pleurnichard comme violateur. Dans un autre mythe du nord, les pleurs d'un enfant connotent son désir incestueux pour la soeur de la mère de sa mère : il est puni par l'éclair ou le serpent-arc-en-ciel (R.M. Berndt 1951, p. 185). Les mythes de bébés pleurards rassemblés et commentés par Lévi-Strauss vont bien dans le même sens : après avoir souligné "le désir immodéré d'une conjonction familiale" qui caractérise le bébé, Lévi-Strauss note que "[...] on ne sera pas embarrassé pour reconnaître, derrière le personnage de l'enfant pleurnicheur, celui du héros asocial [...]". [50] Pour R. et L. Makarius, [51] le bébé pleurard est de même caractérisé par son "impureté", ce qui recouvre la violation et le rapport au sang menstruel. Ils ajoutent, rendant ainsi compte de l'origine de ce curieux symbolisme : "Des pleurs qui ne peuvent être arrêtés semblent bien être équivalents [...] à des écoulements sanglants qui ne cessent pas." Ceci ne peut paraître étrange que pour une mentalité occidentale, et nous verrons plus loin la généralité de l'analogie entre l'eau qui coule (ici les larmes) et l'écoulement sanglant. [52]

35 Ainsi le grand serpent-arc-en-ciel combat et anéantit les violateurs ou les personnages souillés de sang. Il représente un danger mortel pour tous, car d'une part chacun est amené un jour – intentionnellement ou non – à violer quelque tabou ou à se trouver en contact avec le sang, d'autre part la répression du serpent est aveugle et s'abat non pas sur l'individu coupable mais sur tout le groupe solidairement. Il est toujours le terrible serpent-arc-en-ciel : toutes les descriptions le peignent comme une calamité naturelle déclenchant tonnerre et éclairs, pluies, orages, inondations, etc. Le Bunyip est terrible ; toutes les maladies sont causées par Myndie et "la cicatrice de petite vérole est appelée *lillipook Mindi,* l'écaillé de Mindi et la maladie elle-même [....] *monola Mindi,* la poussière de

Mindi" (B. Smyth 1878, I, pp. 435 et 444). Dans le Queensland une cicatrice à la tête, un avortement, etc., sont attribués à l'action de l'arc-enciel (Roth 1903, n° 23). "Il encourage les serpents et les vipères à piquer les noirs" (Radcliffe-Brown 1926, p. 21, citant R.H. Mathews. Dans l'ouest, "les aborigènes attribuent à l'influence de cette créature (le serpent) tous les maux et toutes les blessures dont ils ne peuvent autrement rendre compte [....]" (ibid., p. 21 citant Moore). Chez les Loritja d'Australie centrale, le serpent, sous le nom de Wonnambi, cherche à tuer les humains (Strehlow 1907-1921, II, p. 5). 53 Il est souvent associé à des tourbillons d'eau (par exemple Elkin 1930, p. 349), sa queue est en forme de crochet avec lequel il happe les gens pour les noyer (Stanner 1961, p. 238), il ressemble à un scorpion (ibid., p. 249), etc. Si l'émeu apparaît comme une de ses métamorphoses ou un animal qui lui est associé (B. Smyth 1878, p. 435 ; Parker 1905,p. 137 ;Radcliffe-BrownBrown 1930, p. 344, citant R.H. Mathews ;Mountford 1956, p. 212) il s'agit toujours d'un émeu mythique terrible pour les humains : ailleurs une femme mythique aux pieds d'émeu a la réputation d'attirer les hommes pour les précipiter du haut de la falaise (Massola 1962, p. 112). De même pour Kurikuta, personnage mythique identifié à l'émeu dont nous avons déjà parlé. Le grand serpent est toutes les calamités naturelles à la fois, maladies, animaux dangereux, inondations, pluies torrentielles, foudre, etc. Et dans ces sociétés (ceci est bien connu pour le domaine eskimo) les calamités naturelles sont toujours vues comme la conséquence de quelque mauvaise conduite de l'homme, c'està-dire de quelque violation de tabou. Comme disent les Murinbata du grand serpent, "il ne peut pas mordre pour rien" (Stanner 1961, p. 249 note *c*).

36 Si le grand serpent-arc-en-ciel peut engendrer les catastrophes, c'est qu'il est ou qu'il contrôle les calamités naturelles. Il peut donc aussi

les empêcher de se produire et, comme tel, il apparaît bien comme la source du bien-être, de la fécondité du gibier, etc. Mais cet aspect n'est que l'envers du premier, celui du punisseur de violateurs. "Esprit de l'eau" on a vu qu'il l'était en envoyant des inondations catastrophiques, en provoquant des pluies torrentielles : c'est l'aspect terrible. S'il s'abstient, il apparaît comme un "esprit de l'eau" au sens où l'eau est fécondatrice. Le premier aspect permet de comprendre le second et non l'inverse. Car s'il était d'abord esprit de l'eau au sens fécondateur, esprit de la pluie, comment comprendre par exemple qu'il réside indifféremment dans l'eau douce ou l'eau salée ? Car, s'il est bien connu qu'il contrôle l'eau de pluie et ce qui s'y rapporte, il est non moins répandu, mais évidemment seulement le long des côtes, qu'il contrôle l'eau de mer et la marée (Elkin 1930, p.349 ;McConnel 1930,p.348 ;Kaberry 1935,p.435 ;Warner 1937, p. 541 ; Petri 1954, p. 62 ;etc.). Tel Sedna, qui retient chez les Eskimos les animaux au fond de la mer pour punir les hommes du non-respect des interdits et provoque ainsi la famine, le serpent-arc-en-ciel contrôle indirectement le gibier en agissant sur les éléments.

37 Pour en finir avec notre reptile, disons que son caractère de calamité devait conduire ceux qui en ont formé le cauchemar à essayer de le contrôler. Contrôle magique, aussi vain que le danger imaginaire qu'il vise à parer. En Australie centrale, les hommes font un tas de sable de forme oblongue qui est censé représenter le serpent Wollunqua : à la fin des rites, ils l'attaquent à coup de lances et de boomerangs et le détruisent. [54] Cette cérémonie a son pendant dans les mythes où les hommes sont quelquefois censés tuer le grand serpent après un de ses méfaits (Parker 1898, p. 76 ; RM. et C.H. Berndt 1964, p. 338). [55]

38 Le serpent-arc-en-ciel n'est pas classé dans le sud-est et nous ne pouvons vérifier s'il se trouve dans la moitié qui lui incombe : celle

des non-violateurs. Un mythe qui raconte le combat du serpent et de la corneille qui le tue (B. Smyth 1878, p. 456) nous ramène à notre opposition de départ : la corneille et l'aigle. D'une part, l'aigle, dont nous avons vu qu'il punissait, doit présenter les caractères du serpent-arc-en-ciel. Comme le serpent, l'aigle est un dévoreur d'êtres humains (Parker 1897, p. 62 ; Spencer et Gillen 1904, p. 451) et son qualificatif de "cannibale" prend un relief nouveau. Comme pour le serpent les hommes essayent de le détruire (mêmes mythes). Le serpent est particulièrement dangereux pour les femmes et aussi pour les enfants (à cause de la proximité du sang féminin, les jeunes gens n'étant définitivement détachés de la sphère féminine qu'après l'initiation) ; il en va de même de l'aigle (C. Strehlow 1907-1921 1, p. 45). [56] Le faucon brun [57] semble jouer le même rôle que l'aigle : il est aliment tabou en Australie centrale pour les femmes, sinon le lait se tarira dans la poitrine de celles-ci, et le même résultat se produira si une femme donnant le sein le voit, ou, pire, si l'ombre du faucon tombe sur elle (Spencer et Gillen 1899, p. 472 ; 1904, p. 611) ; chez les Yerkla-Mining, de même qu'un gigantesque serpent, qui dévore tout ce qui est vivant, hante la plaine inhabitée de Nullarbor (Howitt 1904, p. 65) un oiseau immense, plus grand que l'aigle, dévorait toute la tribu (ibid., p. 744). D'autre part, on a vu comment la corneille combattait les calamités naturelles (ogre cannibale, foudre, serpent, aigle, etc.) et apparaissait comme héros civilisateur. Ce n'est pas simplement parce qu'il détient la puissance magique pour le faire, mais d'abord parce que, en tant que violateur, il s'oppose aux calamités naturelles, qui sont des contre-violateurs. [58]

39 L'entité du serpent-arc-en-ciel éclaire l'opposition entre l'aigle et la corneille d'un jour nouveau ; de plus il nous permet de comprendre les mythes d'origine de la mort et de prévoir le classement des protagonistes qu'ils mettent en jeu. La mort est évidemment une

calamité naturelle et on a vu que les calamités naturelles ne sont jamais naturelles mais consistent en punitions surnaturelles provenant de la rupture d'interdits sociaux. Ceci est encore mieux connu de la mort et tous les auteurs ont rapporté que la mort d'un individu (sauf enfants en bas âge pour lesquels le fort pourcentage de mortalité infantile a rendu le fait coutumier) était toujours imputée à des actes de magie noire perpétués par un individu ou un groupe hostile. Cette croyance est tellement bien institutionnalisée que la mort d'un membre du groupe donne lieu à une véritable enquête pour découvrir le coupable, enquête qui sera suivie plus tard par une vendetta, ou un échange de femmes. Dans l'enquête comme dans les actions de représailles, le rôle principal est fixé d'avance et échoit au medicine man. On a souvent insisté sur cet aspect important d'un décès, important parce qu'il structure les relations entre groupes, chacun d'eux se livrant à une espèce de comptabilité des dettes (les morts dont il est rendu responsable) et des créances (les morts qu'il impute aux autres). Mais on ne doit pas oublier l'autre aspect, où la mort est conçue comme une sanction frappant celui qui a violé un tabou. Roth, qui s'est intéressé à cet aspect de la maladie et de la mort, conclut son étude en disant que "la mort est dans l'ensemble considérée en quelque sorte comme une sanction". [59] Que les Australiens mettent en avant le premier aspect de la mort (lorsqu'elle résulte de la magie), c'est bien naturel, puisqu'il consiste à rejetter la responsabilité de la mort sur le groupe d'en face ; il en va de même pour la magie noire, dont quelque sorcier d'un groupe lointain passe pour être responsable, mais dont on affirme qu'elle n'est jamais pratiquée par le groupe dans lequel se trouve l'ethnologue. Les deux aspects de la mort qui frappe un individu se synthétisent facilement. Dans le deuxième cas, il y a violation de la part de la victime. Dans le premier, la mort résulte de

l’emploi de la magie noire qui met en oeuvre quelque violation d’interdit, manipulation de matières cadavériques, du sang ou d’un substitut. Dans les deux cas, que ce soit par la faute de la victime ou par celle de son ennemi, si la mort frappe l’humanité c’est toujours en raison de quelque violation commise par les hommes.

40 C’est toujours de ce point de vue global que se place la mythologie lorsqu’elle prétend expliquer comment la mort arrive dans un monde où elle était précédemment inconnue. La mort est calamité naturelle et de nombreux mythes expliquent comment elle est introduite dans le monde suite à quelque rupture d’interdit : la mort est punition pour l’humanité toute entière. Celui qui l’introduit doit donc se tenir du côté du grand serpent : ce rôle est souvent dévolu à la lune. Par exemple, un mythe du nord-est de la Terre d’Arnhem raconte comment les enfants ont mangé égoïstement tout ce qu’ils ont collecté ou chassé, sans partage avec leur père : celui-ci les punit de mort et décrète la mort pour le genre humain ; lui-même, se transformant en lune, échappe à son propre décret (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 336). La lune est à l’origine de la mort. Mais un autre mythe du même groupe ethnique (nord-est de la Terre d’Arnhem, anciennement appelé Mumgin) raconte comment la lune ayant proposé l’immortalité au perroquet de mer, celui-ci refuse obstinément, étant ainsi par sa bêtise à l’origine de la mortalité du genre humain (Warner 1937, p. 523). Ici la lune s’oppose à celui qui est à l’origine de la mort. Y-a-t-il contradiction ? Dans le premier mythe, la lune est à l’origine de la mort en réagissant à une faute commise par les enfants ; dans le second, la lune est confrontée au perroquet de mer à propos duquel les informateurs de Warner soulignent que c’est de sa ”faute” si l’humanité est mortelle. Dans les deux cas la lune est opposée à celui qui est du côté des violateurs. La faute du perroquet de mer c’est son désir morbide, injustifié de la

mort : car la mort n'est pas seulement punition, elle est aussi associée (comme pour la corneille charognarde) à l'ordure cadavérique et à l'impureté du sang, par tous les tabous dont la mort est entourée. Introduire la mort sans raison, et comme par perversité, est le fait du violateur, mais l'introduire en tant que punition est le fait du contre-violateur. Finalement, dans un mythe comme dans l'autre, il y a deux protagonistes qui sont à l'origine de la mort, un violateur et un contre-violateur, qui s'opposent.

41 Le personnage lune joue souvent un rôle dans les mythes d'origine de la mort, mais pas toujours le même. Au nord-est de la Terre d'Arnhem il est le contre-violateur ; au nord-ouest, dans les îles Melville et Bathurst, il est le violateur qui, tuant un enfant par mégarde, suscite la colère du père qui décrète la mort pour le genre humain (Mountford 1958, p. 29). Dans les deux régions il échappe partiellement au décret, car, comme la lune réelle, il renaît périodiquement, et il est susceptible de donner l'immortalité, mais son rôle s'inverse d'une région à l'autre. En Nouvelles Galles du Sud et en Australie centrale, la lune punit et donne la mort ; ailleurs elle passe outre des interdits aussi graves que l'exogamie. Impossible donc de brosser une vaste fresque pour la lune, et il faudra raisonner prudemment, région par région. C'est à ce niveau que se situera la vérification. En ce qui concerne les classifications la lune n'est classée qu'une fois dans le sud-est avec les non-violateurs chez les Kabi ; mais je ne connais pas de mythe permettant dans cette tribu de dire de quel côté la lune doit se trouver.

LES MYTHES D'ORIGINE DU FEU ET LES MYTHES D'ORIGINE DE L'EAU

42 Les mythes d'origine du feu nécessitent un traitement à part à cause de leur fréquence et de leurs formes stéréotypées. De nombreux mythes du feu ont été rapportés pour l'Australie ; la forme la plus courante est celle du vol du feu. A l'origine, un seul animal mythique (ou un groupe d'animaux) détenait le secret de l'art de faire du feu, soit qu'il l'ait inventé lui-même, soit pour quelqu'autre raison non précisée. Tenant ce secret jalousement gardé, il en prive tous les autres animaux. Un de ceux-ci (ou un groupe parmi ceux-ci) commence en général par élaborer un plan pour s'emparer du feu, puis vole le feu à son propriétaire et le distribue à l'ensemble des animaux : depuis ce temps le feu est devenu propriété commune (ou encore, tous savent faire du feu). Cette forme de mythe se retrouve d'un bout à l'autre du continent australien ; elle est connue en Amérique du Nord comme en Amérique du Sud. Le mythe du vol du feu est attesté partout, jusque dans la Grèce antique. [60]

43 Certains de ces mythes insistent sur le fait que, à l'origine, l'humanité était dépourvue de feu alors qu'un animal était seul détenteur du feu. Dans les temps primordiaux cet animal mangeait cuit et les hommes mangeaient cru : dans la réalité, c'est-à-dire, conformément à l'explication du mythe, après le vol du feu, c'est l'inverse. S'appuyant sur des exemples sud-américains, on sait quel parti Lévi-Strauss a tiré de l'opposition entre cuit et cru, entre l'homme et l'animal, la culture et la nature. Transposant l'analyse de Lévi-Strauss en Australie, Maddock s'est efforcé de montrer sur un mythe particulier provenant de la Terre d'Arnhem qu'il y avait opposition entre l'animal maître du feu qui se le fait voler et l'humanité bénéficiaire du vol. [61] Or, sans préjuger de la question

en Amérique du Sud, il ne peut être question d'une opposition animalité-humanité dans la mythologie australienne pour la simple raison que les personnages mythiques sont toujours à la fois hommes et animaux. Plus exactement, dans les temps mythiques – le *dreamtime* des anthropologues anglo-saxons – il y a indifférenciation entre l'homme et l'animal : les héros mythiques peuvent être vus soit comme des animaux agissant comme des hommes (chassant, faisant cuire le gibier, accomplissant des rites, etc.), soit comme des hommes ayant des caractéristiques animales. La difficulté pour notre pensée occidentale de tenir compte de cet état se traduit par le flottement dans la manière de désigner un personnage mythique par les ethnologues : le personnage de l'échidné par exemple sera appelé par l'un simplement ”échidné”, laissant croire à son caractère animal, par l'autre ”l'homme-échidné”, soulignant son caractère humain, soit encore ”homme du totem échidné”, ”ancêtre totémique échidné”, etc. Aussi l'humanité pour laquelle le voleur de feu accomplit son exploit n'est-elle pas en Australie plus humaine que le voleur ou le maître du feu.

44 L'opposition immédiate mise en jeu par tous ces mythes est celle entre celui ou ceux qui ont le feu à l'origine et ceux qui ne l'ont pas, donc le volent ou délèguent parmi eux quelqu'un pour le voler. L'ensemble des protagonistes mythiques est partagé en deux. Dans une société où un des traits les plus saillants est le partage de la société elle-même et des phénomènes naturels en deux moitiés, l'interprétation la plus simple qui se présente à l'esprit n'est-elle pas que l'opposition présente dans les mythes du vol du feu serait celle entre moitiés ? A ma connaissance personne n'a tenté systématiquement une interprétation dans cette voie. Pourtant un certain nombre de documents parle clairement en ce sens. Dans une cérémonie Warramunga, les acteurs de la moitié Kingilli

réactualisent les temps mythiques en faisant semblant d'avoir froid et se blottissent les uns contre les autres jusqu'à ce que ceux de la moitié Uluuru leur donnent le feu (Spencer et Gillen 1904, pp. 212-5). Loin du centre, le long du golfe de Carpentarie, les Mara racontent que, à l'origine, seul le faucon ou l'aigle noir savait faire du feu et en faisait bénéficier les membres de sa moitié (composée des deux semi-moitiés Murungun et Mumbali) à l'exclusion de ceux de l'autre moitié (Purdal et Kuial) ; un faucon ou aigle blanc, de la seconde moitié, puisqu'il est Kuial (ibid., p. 438), objecte à ce comportement égoïste et se bat pour que sa moitié puisse bénéficier du feu (ibid., p. 621). L'analogie entre les croyances Warramunga et Mara n'a pas échappé à Spencer et Gillen qui notent "[...] il est remarquable que tant dans l'une que dans l'autre tribu existe la même idée que le feu a été fait pour la première fois par une moitié de la tribu, et ensuite fut donné comme présent à l'autre moitié" (ibid., p. 622 et pages précédentes). Au cap York, dans la région de la rivière Bloomfield, la moitié Dabu est censée avoir eu le feu à l'origine ; l'autre moitié Wallar n'avait pas le feu et si elle essayait de voler le feu de Dabu, le frelon, de la moitié Dabu, la piquait pour l'en empêcher (McConnel 1931, p. 9). Chez les Ungarinyin du Kimberley : "A l'origine les hommes n'avaient pas de feu, et ils devaient manger leur nourriture crue. Seul Djériwad (c'est-à-dire le crocodile) avait le feu. Djériwad est le "Boss" pour le feu, et il informa tous ceux de la moitié Walamba de son secret. Il leur montra également comment on obtient du feu avec une baguette en bois. Ceux de la moitié Yara furent encore longtemps dépourvu du feu, et ils durent manger leur nourriture crue". Suit le mythe du vol du feu par le petit perroquet, moitié Yara, au crocodile (Petri 1954, p. 83). La tribu voisine des Unambal connaît un mythe similaire, l'opposition entre les moitiés étant concentrée en opposition entre les oiseaux représentant ces

moitiés (Lommel 1952, p. 19, deux versions mettant en scène des animaux différents : mais ceux qui ont le feu à l’origine appartiennent toujours à la moitié Banar, les voleurs à la moitié Kuranguli). Chez les Murinbata de l’ouest de la Terre d’Arnhem, seule la moitié Tiwunggu connaissait le feu et le mythe raconte comment ceux de la moitié Kartjin le leur volèrent (Falkenberg 1962, p. 192).

45 Si les mythes du vol du feu mettent en jeu une opposition entre moitiés, on doit retrouver l’opposition entre violateurs et non-violateurs au niveau des protagonistes mythiques. A vrai dire la question n’est pas très difficile car le voleur de feu est le plus souvent en Californie le coyote, qui joue également dans les mythes le rôle bien connu de trickster : de même sur la côte nord-ouest de l’Amérique du Nord, le voleur est le corbeau, animal trickster de la région. Ceci suffirait pour affirmer que le vol du feu est l’exploit typique du violateur : la moitié des non-violateurs ayant le feu à l’origine et celle des violateurs le volant. En Australie, le voleur de feu en Nouvelles-Galles du Sud est souvent une espèce de petit faucon, ce qui ne nous apprend rien, et dans l’Etat du Victoria la corneille, dont nous savons ce que nous devons en penser. Le voleur de feu donne le feu à tous, apparaissant ainsi en tant que héros civilisateur et bienfaiteur, ce qui est le propre du trickster. Joueur de tour, le voleur de feu l’est également lorsqu’il combine un plan pour dérober le feu ; ce plan fait toujours appel à la ruse : faire semblant d’être épris du maître du feu lorsqu’il s’agit d’une femme, organiser une grande fête et offrir du gibier pour que le maître du feu le fasse cuire, le plus souvent se servir de la fête et surtout des danses pour distraire l’attention du maître du feu et ainsi s’emparer du bâton de feu, faire des bouffonneries grotesques pour le faire rire dans le même but, induire le possesseur des bâtons de feu à frapper des

serpents, libérant ainsi de ceux-ci le feu dont on peut s'emparer. Intelligent et rusé, mais en même temps dans certains mythes ridicule et stupide, lorsque quelquefois il essaie en vain de garder le monopole de sa conquête (par exemple Roth 1903, n° 25). Enfin, ce qui montre bien le caractère violateur du vol, c'est la fréquence avec laquelle il est suivi dans les mythes par un gigantesque incendie dévastateur, calamité naturelle qui n'est justifiée que par une violation préalable.

46 Le mythe du vol du feu apparaît comme un cas particulier des mythes sur l'origine des biens culturels comme les plantes cultivées. Toutefois on aurait tort de penser que ces mythes traitent spécifiquement de l'origine de la culture, car il existe des mythes du vol de l'eau en tous points comparables aux mythes du vol du feu. Ces mythes semblent moins nombreux que ceux relatifs au feu, soit qu'ils jouissent d'une popularité moins grande dans les tribus, soit simplement que les ethnologues s'étant depuis toujours intéressés aux techniques du feu aient suscité chez les peuples étudiés une plus grande propension à raconter la mythologie entourant le feu que celle entourant l'eau. Le mythe du vol de l'eau est connu en Amérique du Nord et en Amérique du Sud. En Australie je n'en ai relevé que trois ou quatre. Dans le premier (Radcliffe-Brown 1951, p. 16), celui qui passe pour avoir été le seul possesseur de l'eau à l'origine est l'aigle, et le voleur de l'eau est la corneille. On ne pouvait espérer une plus grande netteté : les deux protagonistes mythiques sont précisément les deux animaux dont nous sommes partis pour caractériser l'opposition des moitiés. De plus, comme pour les mythes du feu, le maître de l'eau est le non-violateur, le voleur est le violateur. Ajoutons que la corneille, se grattant la tête hors du vol, fait tomber dans l'eau ses poux, qui deviendront les

morues des rivières, et est donc associée dans le mythe à l'ordure, caractéristique de l'animal charognard.

47 Dans un autre mythe du sud-est (B. Smyth 1878, I, p. 429 ; ibid., p. 478 ; Curr 1886-87, III, p. 547), la grenouille détenait seule toute l'eau de la terre dans son propre corps : l'anguille réussit à faire rire la grenouille et de sa bouche grande ouverte s'échappe toute l'eau qui inonde la terre. Dans ce mythe se retrouvent et le caractère bouffon du voleur de l'eau et la calamité naturelle, ici le déluge, qui suit le vol, c'est-à-dire les mêmes éléments que dans les vols du feu. Dans un autre mythe (B. Smyth 1878, I, p. 430) l'aigle confie son fils à la corneille ; le fils a soif et la corneille lui indique une rivière ; elle le fait boire outre mesure jusqu'à ce que, gonflé d'eau, sa taille atteigne des proportions gigantesques. La corneille alors le frappe, ce qui le fait éclater, et l'eau qui s'échappe de lui inonde le pays. Il ne s'agit apparemment pas d'un mythe du vol de l'eau ; du moins sa structure globale est-elle différente. Toutefois les éléments du mythe du vol de l'eau se retrouvent : le gonflement du corps du jeune aigle qui rappelle celui de la grenouille, l'idée que ce corps contient en quelque sorte toute l'eau de la terre, l'action de la corneille qui comme celle de l'anguille répand l'eau sur toute la terre, l'inondation finale. Le mythe est par ailleurs un des mythes d'opposition entre corneille et aigle sous sa forme la plus courante (la corneille tue le fils de l'aigle) et indique de manière éloquente le lien, et ici la confusion, entre les mythes de vol du feu ou de l'eau et les mythes violateurs d'opposition entre les deux oiseaux. Enfin, un mythe du centre-ouest (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 340) raconte les péripéties de deux frères appelés les Wadi Gudjara, "les deux hommes". "Margaru, l'aîné, avait une gourde en peau de kangourou, ainsi que deux bâtons à feu ; mais il ne voulait pas donner l'eau à l'autre". Le cadet a de plus en plus soif, et, pendant l'absence de son

frère, se me sur la gourde et la perce. L'eau se répand à travers le pays, noie les deux frères et forme ce qui est maintenant la mer, que seule l'action rapide des oiseaux empêcha de recouvrir complètement le pays. L'intérêt du mythe réside, en sus de la mention de la catastrophe qui suit le vol, dans la mention qui est faite que l'aîné détient, outre la gourde, les bâtons à faire du feu, suggérant que le maître du feu et le maître de l'eau sont un seul et même personnage, comme il arrive dans certains mythes d'Amérique.

48 Les mythes de vol du feu ou de l'eau présentent donc la même structure :

1. animal à l'origine du feu ou de l'eau (non-violateur)
2. animal voleur (violateur)
3. catastrophe, incendie ou inondation.

49 L'interprétation de la mythologie du feu est rendue un peu plus complexe par l'existence de deux autres formes de mythe d'origine du feu, en plus de celle du vol. Dans la première, un animal particulier ou une espèce ou un groupe avait le feu au départ et il le donne aux autres. Comme cette forme semble n'être qu'un fragment du mythe du vol du feu dans lequel le voleur donne le feu qu'il a volé, il est plus prudent de s'abstenir de l'interpréter. Comme d'autre part cette forme est très rare et se rencontre dans des régions pour lesquelles nous soupçonnons que la classification ne correspond pas à la mythologie, nous ne pourrions espérer vérifier l'interprétation. Dans la seconde forme, le feu semble connu de plusieurs au début, un animal tente de le détruire à tout jamais et un deuxième animal le sauve in extremis. Le comportement du premier animal évoque clairement celui du maître du feu dans les mythes du vol au moment où il s'aperçoit du larcin : il essaie de l'éteindre ou de le noyer, c'est-à-dire déclenche une catastrophe naturelle. Le second animal est le héros civilisateur, bienfaiteur de l'humanité et

contrecarrant la catastrophe amorcée par le premier : il joue donc le rôle que le voleur de feu assume dans les mythes avec vol. Cette forme de mythe d'origine du feu n'est donc dans une certaine mesure qu'un aspect des mythes de vol : elle ne se confond pas avec eux pourtant, car le premier animal n'est pas, dans cette forme, maître exclusif du feu à l'origine ou même ne connaît pas du tout le feu. 62

50 Pour vérifier que cette interprétation des mythes d'origine du feu (vol du feu ou tentative de destruction) est bien en conformité avec les classifications dualistes – à savoir que le maître du feu ou celui qui menace de le détruire appartient à la moitié des non-violateurs, et que le voleur du feu ou le sauveur du feu appartient à la moitié des violateurs – je renvoie aux chapitres suivants pour l'est des Nouvelles-Galles du Sud, le nord-ouest de la Terre d'Arnhem et le Kimberley.

51 Le feu présente de par sa couleur une analogie évidente avec le sang et l'un est souvent symbole de l'autre. La comparaison entre les deux mythes de la même région rend manifeste, plus qu'un lien symbolique, une identité profonde entre le feu et le sang. Dans un mythe (M.E.B. Howitt 1902, mythe n°5) un homme aveugle a deux filles ; celles-ci voient un grand feu à l'horizon ; l'homme demande à monter sur les épaules d'une des filles et se tourne vers le feu ; alors il voit, et le mythe continue. Dans l'autre (Howitt 1904, p. 651) un vieil homme est aveugle ; un autre arrive et ils s'égratignent mutuellement jusqu'à faire couler le sang ; le vieil homme voit alors, et le mythe continue. Il y a identité de position dans les deux mythes entre feu et sang et, en plus, le feu à les vertus curatives propres à la magie employant le sang. Dans un mythe assez répandu dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, c'est parce que seules les femmes connaissaient à l'origine l'usage du feu et qu'elles le dissimulaient

aux hommes en le cachant dans leur utérus que celui-ci est rouge à l'heure actuelle (Spencer 1914, p. 305 ; Mountford 1956, p. 230 ; RM. et C.H. Berndt 1970, p. 27). Ici aussi, identité entre le feu et le sang féminin.

52 L'eau entretient le même type de rapport au sang, surtout l'eau qui coule. L'eau qui constitue les torrents est d'abord une boule de sang avant d'être purifiée par l'action des grenouilles (Parker 1898, p. 90). L'analogie est plus nette dans l'initiation mythique du medicine man, car elle semble souligner, quant à la violation, la possibilité de substitution entre sang et eau. Dans ce mythe (Spencer 1914, p. 295) il est raconté comment le premier medicine man, Joemin, s'est entraîné à garder les yeux ouverts dans l'eau pour qu'ils deviennent brillants et perçants : aucune fonction utilitaire dans cette action qui est destinée à rendre le medicine man capable, et seul capable parmi les hommes, de pouvoir soutenir le regard du serpent-arc-en-ciel. Après la capture d'un petit serpent-arc-en-ciel, ce qui prouve l'efficacité magique du traitement précédent, Joemin initie son fils, non de la même manière qu'il s'est lui-même initié, mais en le frottant de sang et en l'engageant à regarder le sang. L'identité eau/sang ressort évidemment de l'identité de fonction de l'un et de l'autre, mais également de l'emploi du même mot *tjiralala poro,* qui signifie bons yeux, pour désigner l'action bénéfique dans le cas de l'initiation du père avec l'eau et le cas de l'initiation du fils avec le sang. Le sang et l'eau sont identiques dans leur rapport à la violation puisque leur emploi a pour but de contrecarrer l'action du serpent-arc-en-ciel. Aussi ne sera-t-on guère étonné de trouver l'eau explicitement associée au sang féminin, Dans le mythe des soeurs Djanggawul, celles-ci dansent pour stopper l'avance du serpent, ce qui a pour effet de déclencher les règles de la cadette. ''Elle [la cadette] a dansé, aussi, la danse de l'eau de source' (spring water),

l'écoulement torrentiel de l'eau de pluie pendant la saison humide, et ceci symbolise le sang menstruel. Ce dernier est désigné dans la région de manière familière comme 'sang jaillissant d'une source' (spring blood), une femme menstruante étant dénommée par le terme que l'on peut traduire 'femme source' (spring woman) " (RM. Berndt 1951, p. 26). Ici encore l'eau est identifiée au sang dans un contexte violateur. Nous avons vu dans le même sens comment cet écoulement aqueux particulier que sont les larmes symbolisait le sang menstruel. Après la création de la femme dans le Queensland par Gidja, la lune, l'épanchement sanglant de la naissance est décrit en ces termes : "Le sang que Gidja avait fait sort comme de l'eau lorsque l'enfant naît." (McConnel 1931, p. 16). De même de la blessure faite par une lance au flanc d'une femme, s'écoule un flot d'eau (Horne et Aiston 1924, p. 131).

53 Dans ces conditions, on peut donner un élément de réponse à la question : en quoi l'exploit prométhéen constitue-t-il une violation de tabou ? Le feu et l'eau sont le sang et le voleur du feu ou de l'eau, tel le trickster américain coyote qui rêvait de peindre le monde entier avec du sang, est celui qui répand dans tout l'univers, en donnant à tous le feu ou l'eau, le sang. Tel le coyote qui, trouvant bon que les femmes aient leurs règles, trouvant bon que les hommes meurent, introduit le sang et la violation dans le monde, le voleur de feu ou d'eau généraliserait le sang. Mais l'explication dans cette voie reste limitée, car elle ne rend compte que de la généralisation et non pas de l'introduction de l'emploi du feu ou de l'eau. Autrement dit, pourquoi les mythes ne raconteraient-ils pas tout simplement comment un animal violateur apporte le sang (feu ou eau) dans un monde où il était précédemment inconnu (comme pour les règles et la mort) et à quels besoins répondent-ils lorsqu'ils insistent sur le

fait que le feu et l'eau étaient déjà connus d'une moitié et devaient être volés par l'autre ?

54 R. et L. Makarius [63] ont développé l'hypothèse que les classifications dualistes correspondaient à un partage alimentaire entre les deux moitiés, chacune ne pouvant consommer que les aliments classés avec elle et s'interdisant de consommer ceux classés avec l'autre. La théorie se généralise aux éléments classés d'ordre non alimentaire, la consommation étant remplacée par l'utilisation de ces objets. Ce partage soulève bien entendu des difficultés pratiques considérables, surtout lorsqu'il existe un gibier ou un végétal de base dont aucune des deux moitiés ne pourrait se passer. En ce qui concerne la boisson de l'eau et l'utilisation du feu, il est clair que le partage est impossible. Cet usage commun aux deux moitiés ne peut donc être pensé que comme résultant d'une violation de la loi du partage. C'est ce qu'explicitent les mythes d'origine du feu et de l'eau. Ils ne devraient être utilisés que par une seule moitié, et c'était ainsi à l'origine, disent les mythes. Si à l'heure actuelle, tous, c'est-à-dire les deux moitiés, les utilisent, c'est parce que la moitié qui en était dépourvue à l'origine s'en est emparée, transgressant ainsi la loi. Ajoutons que dans certaines régions d'Amérique, le maître de feu, qui est aussi maître de l'eau, est encore maître du gibier ou du poisson de base : celui qui vole le feu vole l'eau et ce gibier de base. La fusion entre ces trois aspects s'explique par l'impossibilité d'exclure une partie de la communauté de la jouissance de biens comme le feu, l'eau et la nourriture de base.

55 Une thèse aussi fondamentale que le partage alimentaire ne pourra paraître confirmée par ces quelques lignes et son examen excède visiblement le cadre de cette étude. Même si cette dernière explication n'est pas acceptée, le point important ici est d'avoir pu établir un lien entre les protagonistes des mythes du feu et de l'eau

et la classification. Quant au feu et à l'eau en eux-mêmes, ce que l'on vient de voir devrait suffire à établir qu'ils doivent se trouver classés avec l'ocre rouge, du côté de la violation. Nous l'admettrons pour le feu. Pour l'eau, la question se complique par la distinction faite dans la mythologie et les classifications entre différentes sortes d'eau. Dans un mythe d'origine de la mort provenant du Victoria, l'eau appartenant à la lune est opposée à celle appartenant au pigeon (B. Smyth 1878, I, p. 429 et Howitt 1904, p. 428) ; dans un mythe analogue de la Terre d'Arnhem deux urines d'animaux différents sont opposées (Maddock 1973, p. 159). Comme nous savons que les deux personnages mis en scène par les mythes d'origine de la mort ont des valeurs opposées et ne doivent pas appartenir à la même moitié, il doit en aller de même avec les deux liquides distingués et associés, chacun de leur côté, à un protagoniste. La distinction la plus courante est celle entre eau douce et eau de mer : dans le Victoria, on sait que ces deux eaux sont réputées très différentes (B. Smyth 1878 I, p. 429) ; dans le nord-est de la Terre d'Arnhem le caractère salé de l'eau de mer est attribué à l'action polluante d'un personnage mythique qui urine dans la mer (Warner 1937, p. 533) ; dans le nord-ouest de même, où c'est non seulement l'urine, mais le sang qui pollue la mer (Mountford 1958, p. 26). L'eau salée de la mer étant ainsi associée à l'ordure, aux déjections et au sang doit appartenir à la moitié de la violation : si elle est opposée à l'eau douce, cette dernière appartiendra à la moitié des non-violateurs. [64] Nous ne pouvons donc dire a priori la classification de l'eau.

56 Nous pouvons maintenant interpréter dans tous ses aspects un mythe astronomique qui se retrouve d'un bout à l'autre du continent : celui des Pléiades. La constellation des Pléiades, dite des sept soeurs, passe pour avoir été à l'origine un groupe de femmes qui, poursuivies par les ardeurs amoureuses de quelque soupirant,

sont ensuite montées au ciel. C'est le cas en Nouvelles-Galles du Sud où elles refusent de se marier et sont "de glace" (Parker 1897, p. 40 ; Parker 1905, p. 96) ; la constellation d'Orion représente les deux amants éconduits des sept soeurs (ibid.) ; les garçons qui en sont amoureux sont montés au ciel avec elles (Parker 1898, p. 73). Les Pléiades sont une troupe de sept cacatoès et la corneille qui s'est amourachée de l'une d'elles la ravit (Dawson 1881, p. 100). Elles sont poursuivies par Boamberik, le chat sauvage (Howitt 1904, p. 429). A l'ouest, les Pléiades sont un groupe de femmes poursuivies par la lune (Tindale 1936, p. 172), par Njiru qui, bien qu'elles lui soient interdites, cherche à avoir des rapports avec elles (Tindale 1959, passim, et p. 317) ou par Njirana le trickster (R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 208). Au nord, c'est une femme qui, fuyant les désirs incestueux de l'enfant dont elle a la charge, monte au ciel et se transforme en la constellation des Pléiades (R.M. Berndt 1951, p. 195). Le caractère licencieux de celui qui poursuit celles qui deviendront les Pléiades laisse soupçonner son caractère violateur : le fait qu'il s'agisse de la corneille, du trickster Njirana ou d'un gosse incestueux confirme ce soupçon. Dans tous les mythes, les soeurs opposent une résistance farouche au séducteur et devraient donc se trouver du côté des non-violateurs. Alors que dans le dernier mythe précité du nord c'est le mari de la femme, qui n'est autre que le serpent-arc-en-ciel ou la foudre, qui punit le gosse, en Nouvelles-Galles du Sud ce sont les Pléiades elles-mêmes qui envoient les orages accompagnés de tonnerre (Parker 1905, p. 96) et le tonnerre est le bruit qu'elles font quand elles prennent leur bain (Parker 1898, p. 73). Elles sont donc bien du côté des calamités naturelles, du tonnerre ou du serpent-arc-en-ciel, du côté des non-violateurs. Les Pléiades, sous le nom de Karakarok ou Mûn-Mûn-Dik se retrouvent dans l'Etat du Victoria. Dans cinq mythes ou cinq versions

différentes du même mythe (Ridley 1873, p. 278 ; B. Smyth 1878 I, p. 459 ; ibid., autre mythe ; Howitt 1904, p. 430 ; Frazer 1969, p. 25 citant R. Hamilton) il s'agit d'une femme qui était la seule détentrice du feu à l'origine et qui se le fait voler par la corneille. Ce qui est cohérent avec sa caractérisation comme non-violatrice.

LISTE DES ROLES

57 Il existe bien d'autres thèmes mythiques dont je ne parlerai pas : vol des objets sacrés aux femmes, introduction de la circoncision et de la subincision, thème de la femme ogresse, création des rhombes, introduction de l'exogamie, origine du langage. Toutefois les éléments présentés permettent d'interpréter la majorité des mythes, contes et légendes dont nous nous servirons pour expliquer les classifications.

58 On trouvera ci-dessous la liste des rôles tenus par les protagonistes mythiques. La compréhension de ces rôles suppose les explications précédemment développées. Chacun d'eux est accompagné d'un symbole qui sera utilisé par la suite. Cette symbolisation ne procède pas d'un vain formalisme, mais évitera l'emploi de longues expressions ou périphrases toujours ambiguës : les symboles à l'inverse se réfèrent exclusivement aux explications données dans les pages précédentes et résumées ici en quelques lignes. L'appartenance de moitié de ces rôles est notée + ou – selon qu'il s'agit de la moitié des non-violateurs ou de celle des violateurs. La liste est donnée en suivant l'ordre alphabétique des symboles.

59 AB (-) parent qui abandonne ou délaisse inconsidérément son enfant

60 AG (-) celui qui agresse ou nuit à quelqu'un sans être justifié par le devoir de vengeance ou le désir de réprimer une violation

61 Bruit (-) celui qui fait trop de bruit en général et, en particulier, celui qui laisse grésiller le gibier trop longtemps sur le feu ou ne cesse de pleurer

62 CA (+) calamité naturelle au sens précédemment défini, c'est-à-dire intervenant pour réprimer la violation ; également personnage identifié au serpent-arc-en-ciel ou auxiliaire de celui-ci

63 CH (-) charognard

64 DD (+) personnage déclenchant un déluge contre un autre

65 DVBC (+) celui qui dévore ou détruit soit un bébé pleurard (action typique du serpent-arc-en-ciel) soit n'importe quelle autre personne qui ne cesse de pleurer

66 INC (-) incestueux ou violateur de la loi d'exogamie

67 MS (-) celui qui fait régner de mauvaises relations sociales

68 OF1 (+) celui qui détient le feu à l'origine ou le maître du feu dans les mythes du vol du feu (première forme des mythes du feu)

69 OF_2 (+) celui qui tente de détruire le feu (deuxième forme des mythes du feu)

70 OMP (+) celui qui est à l'origine de la mort en l'imposant comme punition

71 OMV (—) celui qui est à l'origine de la mort en commettant quelque violation

72 OO_1 (+) celui qui détient l'eau à l'origine ou le maître de l'eau dans les mythes du vol de l'eau (première forme des mythes de l'eau)

73 OO_2 (+) celui qui tente de faire disparaître l'eau (deuxième forme des mythes de l'eau)

74 ORD (-) celui qui est associé à l'ordure ou à l'impureté, en particulier au sang menstruel ou aux poux

75 Pléiades (+) personnage(s) jouant le rôle des Pléiades dans le mythe astronomique du même nom

76 PR (+) animal prédateur chasseur ou associé à un prédateur chasseur ; dévorant les humains à ce titre

77 PU (+) celui qui punit le transgresseur de la loi ou qui réprime la violation

78 RF (-) celui qui ravit la femme d’un autre ou bien qui viole une femme

79 RP (-) celui qui refuse de partager ou qui refuse la réciprocité alimentaire et, par extension, celui dont on blâme la gourmandise

80 Trick (-) trickster, jouant des tours ou ayant une mauvaise conduite pendant les cérémonies

81 VF_1 (-) voleur du feu et bienfaiteur de l’humanité dans les mythes du vol du feu (première forme des mythes du feu)

82 VF_2 (-) celui qui sauve le feu et bienfaiteur de l’humanité (deuxième forme des mythes du feu)

83 VO_1 (-) voleur de l’eau et bienfaiteur de l’humanité dans les mythes du vol de l’eau (première forme des mythes de l’eau)

84 VO_2 (-) celui qui sauve l’eau et bienfaiteur de l’humanité (deuxième forme des mythes de l’eau)

85 VOL (-) voleur (autre que du feu et de l’eau)

86 — (-) personnage dont on sait qu’il a commis quelque violation, mais la nature de la violation n’étant pas connue De plus nous considérerons comme acquis, c’est-à-dire même en l’absence d’informations mythiques de la région considérée permettant de le vérifier, que l’affectation de moitié (violateur - et non-violateur +) des éléments suivants est :

87 Serpent-arc-en-ciel (+)

88 Ocre rouge ou couleur rouge (-)

89 Feu (-)

90 Enfin nous utiliserons deux symboles de relation entre les protagonistes ou les rôles :

91 X protagoniste ou X (rôle) celui qui s'oppose à un protagoniste ou à un certain rôle

92 A protagoniste ou A (rôle) celui qui est associé à un protagoniste ou à un certain rôle.

93 Ainsi, dans un mythe de l'aigle et de la corneille provenant de l'ouest de l'Australie, [65] la corneille ne donne pas son dû à son beau-père (il refuse de partager selon les lois tribales le produit de sa chasse et il entretient de mauvaises relations avec ses apparentés), l'aigle punit la corneille en la roulant dans le feu et à la fin la corneille est caractérisée comme oiseau charognard. Le mythe se noterait donc :

94 corneille RP, corneille MS, aigle PU, corneille CH, corneille X aigle

95 Il est certain que nous perdons ainsi de l'information : que la corneille soit menteuse, que ses yeux rouges soient significatifs de la violation, que son plumage noir soit marque d'infamie, que la malédiction proférée par l'aigle prédit les larcins futurs de la corneille. Mais l'important pour nous est seulement de repérer si on a affaire à un violateur ou non.

NOTES

1. Dans ce chapitre comme dans les suivants, la référence d'un mythe sera uniformément donnée en indiquant le nom de l'auteur, la date de l'ouvrage et le numéro de la page où *commence* le récit du mythe.

2. Il s'agit de l'Australie de l'ouest, mais cette méthode est connue partout.

3. Radcliffe-Brown 1951, pp. 17-18.

4. Horne et Aiston 1924, p. 48.

5. Sauf mention contraire, le mot "aigle" traduira ici le terme anglais "eagle-hawk" ou "wedge-tailed eagle" qui correspond à l'espèce *aquila audax.* "L'oiseau de proie le plus célèbre d'Australie est l'aigle – *aquila audax* – ce qui signifie l'aigle audacieux. Il est d'un courage indubitable et il mérite bien sa place parmi les grandes espèces d'aigle du monde ; peut-être pas le plus grand mais certainement le plus important. L'aigle est un oiseau royal, d'environ un mètre de long, et ses ailes déployées peuvent couvrir jusqu'à trois mètres" (Leach 1958, p. 79).

6. Les animaux carnassiers, même lorsqu'ils ont une bonne réputation de chasseurs, ne dédaignent pas un bon morceau de charogne lorsque l'occasion se présente. C'est aussi le cas pour l'aigle en Australie (Leach 1958, p. 83). C'est donc seulement par une interprétation de la réalité objective qu'une société peut faire de l'aigle le prototype du chasseur, opposé au charognard.

7. Howitt 1904, p. 761.

8. Basedow 1925, p. 141.

9. Tindale et Lindsay 1963, p. 68.

10. Radcliffe-Brown 1951, p. 17.

11. Le genre féminin du mot français ne doit pas faire oublier que l'acteur mythique est masculin.

12. Radcliffe-Brown 1913, p. 169.

13. Tindale ne dit rien de plus au sujet de ces deux femmes. Cette ségrégation, à laquelle elles sont soumises, fait penser à celle des femmes menstruantes ou en couches. Peu importe ici l'origine du tabou, l'important étant l'affirmation de celui-ci.

14. En Australie, les enfants ont librement accès aux choses du sexe. Ce n'est donc pas à ce titre que l'aigle éloigne son fils.

15. J. Mathew ne dit pas explicitement que le fils de l'aigle est le neveu utérin de la corneille, mais cela semble ressortir des paroles de l'enfant, lorsqu'il appelle la corneille "oncle" (pp. 192 et 194).

16. B. Smyth 1878 I, pp. 423-424.

17. Tindale 1939, p. 259.

18. L. Makarius 1974, ch. 5

19. Beckett 1958, p. 101, note 17.

20. Howitt 1904, pp. 126 et 492.

21. Fison et Howitt 1880, p. 323.

22. Warner 1937, pp. 545-561 ; R.M. et C.H. Berndt 1964, pp. 345-346.

23. Résumé et références dans R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 208.

24. McConnel 1936, part. II, pp. 87, 91, 93 et 96, repris dans McConnel 1957, mythe n° 23.

25. Bamapama, Njirana et Pikuwa sont tous trois caractérisés au premier abord par leur caractère démesurément licencieux. Cet aspect est moins net pour la corneille, qui, bien que couchant avec des femmes qui lui sont interdites, n'apparaît pas essentiellement comme le héros de la licence effrénée. Remarquons toutefois que dans une version recueillie récemment chez les Madimadi, c'est uniquement parce que la corneille est trop portée sur les femmes qu'elle sera brûlée, puis noyée par l'aigle (Hercus 1971, p. 137).

26. L'échidné a le corps hérissé de piquants comme le porc-épic d'Europe. Zoo logiquement, c'est un animal tout à fait différent : le véritable porc-épic est un mammifère placentaire, ordre qui n'existe pas normalement sur le continent australien. L'échidné appartient lui à l'ordre des monotrèmes (mammifères pondant des oeufs), ordre qui représente avec celui des marsupiaux un stade évolutif intermédiaire entre les reptiles et les véritables mammifères (placentaires). Le nom anglais "spiny ant-eater" désigne en Australie le même animal.

27. De même, les mythes d'opposition entre la corneille et l'aigle prétendent expliquer la démarche boiteuse de ce dernier. C'est parce que la corneille a tendu un piège à celui-ci pour le blesser à la jambe qu'il boîte (Tindale 1937, p. 151). La chanson rapportée par B. Smyth "Frappe la corneille sur le genou..." semble appeler l'aigle à la vengeance pour une injure qu'il aurait reçu à la jambe (B. Smyth 1878, I, p. 423). Ailleurs, on casse la jambe de l'aigle (Spencer et Gillen 1904, p. 451). Chez les Arunta, on ne peut manger la chair de l'aigle, sauf les pattes : manger les pattes ou frapper la jambe des garçons avec un os de patte a des conséquences bénéfiques (Spencer et Gillen 1899, p. 472).

28. Et peut-être aussi R.M. Berndt 1947, p. 330.

29. Magie noire très répandue en Australie, qui consiste à pointer la victime avec un os aiguisé. L'os est censé traverser l'espace invisiblement et tuer infailliblement la victime.

30. Nous avons vu que la corneille charognarde était associée à la mort. C'est peut-être par le même jeu d'idée que l'échidné est censé annoncer la mort (Dawson 1881, p. 53). Dans le désert occidental il passe pour avoir volé les planchettes sacrées (R.M. Berndt 1970, p. 227). Dans le Kimberley il est censé avoir volé les objets sacrés aux femmes (Kaberry 1939, p. 201). Mais le vol des objets sacrés, surtout le vol mythique aux femmes qui en étaient les détentrices originelles, nécessite une élucidation spéciale.

31. Il est difficile de passer sous silence le rôle que joue l'échidné dans un autre domaine culturel : celui des tabous alimentaires. En Australie comme ailleurs, il existe, à côté des prohibitions d'ordre totémique qui valent seulement pour un groupe social, clan ou classe, de la tribu, tout un ensemble d'aliments interdits pour tous, soit à tout moment, soit à certains moments critiques de la vie (initiation, jeunesse avant la puberté, menstruation, accouchement, etc). D'une vingtaine de listes que j'ai collectées au hasard, il ressort que l'échidné est l'animal le plus souvent prohibé (après l'émeu et ses oeufs). Dans les listes que

donnent Spencer et Gillen (1904, pp. 614 et suiv.) c'est celui qui revient le plus souvent : chez les Urabunna, c'est la seule prohibition qui touche le mari de la femme enceinte, etc. Sur la côte est des NouvellesGalles du Sud, Radcliffe-Brown dit (1929, p. 407) : "... tout individu a un rapport spécial avec quelqu'espèce animale qui est son *bagar* ou *nengangai.* Une personne peut tuer et manger un animal avec lequel il entretient ce type de rapport, mais lorsqu'il meurt tous ses proches parents doivent s'abstenir de manger et de toucher cette nourriture pendant une certaine période. La durée d'abstention varie en fonction de l'espèce animale. La plus longue est celle pour le porc-épic, si bien que lorsqu'un homme dont le bagar est le porc-épic meurt, tous ses parents s'abstiennent de manger du porc-épic pendant trois ans. La période pour certaines nourritures était beaucoup plus courte, même aussi courte que trois ou quatre mois." Cette nécessité d'observer des précautions spéciales en ce qui concerne l'échidné, dans le cas du totémisme individuel bagar comme dans le cas des prohibitions alimentaires, s'explique évidemment par le caractère violateur attribué à l'échidné : la violation appelle la punition, la maladie ou la mort, elle est en elle-même dangereuse. Le danger investit l'échidné lui-même et on se protège contre ce danger en respectant une multitude d'interdits. Chez les Arunta, le non-respect par les filles de la prohibition alimentaire frappant l'échidné entraîne la malformation des organes génitaux (Spencer et Gillen 1899, p. 472) : ici la pénalité (sexe anormal) évoque directement le violateur, dont on a vu qu'un des traits les plus saillants était son désir sexuel effréné (donc anormal). Je ne dis pas que tous les animaux faisant l'objet de prohibition alimentaire doivent être des violateurs, car nous verrons pourquoi les plus opposés aux violateurs doivent aussi être prohibés. Simplement, les faits suggèrent que l'importance exceptionnelle des tabous qui frappent la consommation d'échidné s'explique par l'importance exceptionnelle des violations qu'il est censé commettre.

32. R. et L. Makarius 1961.

33. Lot-Falck 1953, p. 127. Voir aussi pp. 128-132.

34. Driver et Massey 1957, p. 255.

35. Voir R. et L. Makarius 1961, pp. 56-60 et 345-350.

36. Pour l'Australie centrale, Spencer et Gillen écrivent : "Dans toutes les tribus une femme est soigneusement évitée pendant ses périodes mensuelles, et, comme nous l'avons déjà décrit, cet évitement se montre le plus fortement en relation avec les premières menstrues. Pendant toute la durée de celles-ci il est coutumier dans toutes les tribus d'envoyer la fille loin du camp principal et de la laisser vivre à part de tous les autres membres de la tribu, à la charge de sa mère ou d'une soeur aînée. Dans certains cas elle doit s'asseoir sur un trou spécial qui est creusé dans le sol pour recevoir l'écoulement sanguin, mais dans tous les cas il est soigneusement recouvert de terre de manière que rien ne puisse venir en contact avec lui." (Spencer et Gillen 1904, pp. 601-602). Pour l'Australie centrale, voir également : Spencer et Gillen 1899, p. 460 et Spencer et Gillen 1904, p. 615 (pendant ses règles une

femme ne doit pas cueillir une plante qui est pourtant la nourriture de base, ce qui montre l'importance de ces idées pour les aborigènes). Pour le Queensland, voir : Roth 1903, p. 24 et McConnel 1931, p. 17 ("Lorsque le sang vient, une femme reste seule et dort de l'autre côté du feu ; ses compagnes refusent de partager sa nourriture, sinon elles seraient malades"). Pour le Kimberley, voir : Kaberry 1939, pp. 100 et 238 (Les menstrues sont "regardées par les hommes avec une certaine peur, en ceci que le contact avec une femme en menstruation est censé être une source de maladies" ; pendant ses règles la femme "dort de l'autre côté du feu à quelques pieds de son mari".) Pour le sud-ouest, voir : Roth 1903 b, p. 53 ("les femmes sont considérées impures et malpropres pendant leur période menstruelle lorsqu'elles s'établissent à part auprès d'un feu séparé des autres.") Pour la Terre d'Arnhem, voir : Spencer 1914, pp. 326-328 (A noter pour la sévérité de l'évitement, p. 327, que "Si l'odeur de quelque poisson ou nourriture en train de cuire au camp principal arrive jusqu'à elle, elle doit immédiatement boucher ses narines avec de l'herbe.") Sur les premières menstrues, pour l'ensemble de l'Australie, voir : R.M. et C.H. Berndt 1964, pp. 150-155.

37. R. et L. Makarius 1961, p. 348 citant Crawley.

38. Ibid., citant Monntford et Harvey.

39. Eyre 1845 II, p. 295.

40. B. Smyth 1878 I, p. 236.

41. Howitt 1904, p. 402.

42. Spencer et Gillen 1904, p. 614.

43. Radcliffe-Brown 1926, p. 25.

44. Comme presque chaque publication sur l'Australie contient une indication sur le serpent-arc-en-ciel, il est illusoire de chercher une bibliographie complète de la question. Parmi les publications traitant spécifiquement du serpent voir : Radcliffe-Brown 1930a, McConnel 1930, Elkin 1930, Piddington 1930. On trouvera de très nombreuses indications dans R.M. et C.H. Berndt (voir index "Rainbow snake").

45. Radcliffe-Brown 1930a, p. 343.

46. Dans le même sens, chez les Tiwi, l'igname appelée Kulama doit être cuite correctement lors d'un rituel, par mesure de protection contre Maradji, le serpent-arc-en-ciel (Harney et Elkin 1943, p. 231).

47. Assez curieusement l'auteur écrit dans une note (3,p. 22) "Il existe la suggestion que le serpent trouve le sang attrayant". Pourtant à la même page, lorsque la pluie fait couler le sang dans le puits il dit : "Julunggul s'agite de malaise (stirred in discomfort), en voyant les tâches de sang sur la surface de l'eau". L'ensemble des faits s'ordonne mieux en fonction d'une aversion que d'une attirance.

48. Chez les Aranda (Strehlow 1907-1921, I, p. 28), le spectre de l'arc-en-ciel est ainsi décrit : "La bande inférieure de l'arc-en-ciel est sa belle-soeur tandis que le reflet supérieur représente sa belle-mère." La bande inférieure d'un arc-en-ciel étant violette et la bande

supérieure rouge, on voit comment ces idées s'articulent entre elles. L'association entre la belle-mère et le rouge, symbole du sang et de la violation, est évidemment en relation avec le tabou de la belle-mère (précisons que la belle-soeur qui s'oppose à celle-ci, loin d'être l'objet de tabou, est le plus souvent une épouse potentielle). L'arc-en-ciel entretient donc avec le rouge ou le sang le même type de rapport qu'un homme avec sa belle-mère : incompatibilité, évitement, séparation ou opposition.

49. Le thème semble se retrouver au nord du Queensland puisqu'un homme qui s'approche du trou d'eau habité par le serpent devient comme un bébé et "pleure comme un enfant" (Thomson 1933, p. 502).

50. Lévi-Strauss 1966, pp. 328 et 329.

51. R. et L. Makarius 1968, p. 224.

52. Plus précisément pour ce qui nous occupe ici, l'analogie entre les larmes et les menstrues, on peut tout de suite relever que : "D'après Mme Cobb de la rivière Daintree, qui a vécu depuis l'enfance parmi les Koko-Yalung, ceux-ci disent que le Mula [le sang, les menstrues] est l'utérus en train de pleurer parce qu'il est vide, et lorsqu'un autre bébé arrive, il est content et ne pleure plus" (McConnel 1931, p. 17, note).

53. Il est intéressant de constater que Strehlow, qui était missionnaire et dont on peut dire qu'il a cherché à retrouver ses convictions religieuses chez les aborigènes, classe le Wonnambi parmi ce qu'il appelle les "êtres mauvais" (ibid., p. 5).

54. Spencer et Gillen 1904, pp. 226 et suiv.

55. Le serpent-arc-en-ciel est en étroite relation avec le medicine man. L'examen de ce qu'est exactement celui-ci dépasse le cadre de l'examen de la mythologie. A mon avis le medicine man est à l'évidence un personnage violateur, comme le montrerait un examen de certaines curieuses coutumes qui lui sont associées, de ses remèdes et de sa fonction. Or ce que nous venons de voir montre qu'on ne peut penser violer impunément le tabou que si on contrôle le grand serpent. Ce que fait le medicine man. Il est le seul à pouvoir approcher du trou d'eau du serpent ; il peut le regarder en face, il peut le maîtriser, le capturer et le tuer (voir par exemple, Spencer 1914, pp. 274 à 305). Le chamane eskimo n'agit pas différemment à l'encontre de Sedna lorsqu'il la contraint par la force. Ces terrifiants gardiens de l'ordre social, à la différence du dieu judéo-chrétien, n'inspirent aucun respect.

56. On voit pourquoi l'aigle, comme les serpents réels associés au serpent mythique, est si souvent l'objet de tabou alimentaire.

57. *Hieracidea orientalis.*

58. Dans les mythes, la corneille est souvent un medicine man, ce qui est conforme à leur commun caractère de violateur. D'autre part le medicine man, maîtrisant les grands prédateurs punisseurs de violateurs, joue souvent le rôle de loup-garou en revêtant la peau de ces animaux. Ceci est vrai en Amérique, en Asie et également en Australie. Dans un mythe du nord, le medicine man revêt la peau du serpent-arc-en-ciel pour dévorer les

humains (Spencer 1914, p. 299). D'après les traditions du centre, les medicine men "peuvent, et souvent le font, revêtir la forme des aigles, et lorsqu'ils sont ainsi déguisés, voyagent très loin pendant la nuit, visitant les camps des autres tribus, parmi lesquels ils causent beaucoup de souffrances et même la mort avec leur habitude de planter leurs serres aiguisées dans la chair des gens" (Spencer et Gillen 1899, p. 533). Le rapprochement de ces deux traditions montre encore une fois l'analogie existant entre l'aigle et le serpent-arc-en-ciel.

59. Roth 1897, p. 160. La maladie et la mort sont voisines : aucune de ces deux calamités naturelles n'est imputée par les Australiens à une cause qui serait seulement naturelle. "La cécité, lorsqu'elle n'est pas explicable par des causes traumatiques évidentes, est tenue si elle affecte un homme pour une punition infligée par un agent humain pour réprimer des viols répétés de femmes mariées lorsqu'elles sont seules et sans protection dans la brousse" (ibid., p. 160). "Toutes les maladies et les accidents qui ne sont pas imputables à l'action délibérée d'un ennemi, sont attribués à la propre faute de l'individu, qu'elle soit directe ou indirecte. La désobéissance à certaines règles de conduite communément admises, la rupture de 'tabou', la négligence de certaines précautions reconnues, produisent toutes des maux pour lesquels la victime ne peut que se blâmer elle-même" (Roth 1903, p. 37). Cette dernière formulation est particulièrement nette en assignant deux causes à la maladie, et deux causes seulement : soit l'action de l'ennemi, soit la rupture de tabou par le malade. La raison de la calamité naturelle est à chercher dans la conduite des hommes exclusivement : elle est dans la société et non dans la nature.

60. Pour une vue d'ensemble sur les mythes d'origine du feu dans le monde, voir Frazer 1969 (traduction française d'une édition de 1930).

61. Maddock 1970, pp. 176 et suiv.

62. Cette forme de mythe d'origine du feu a son parallèle, comme nous le verrons, dans au moins un exemple de mythe d'origine de l'eau.

63. R. et L. Makarius 1961, passim, et en particulier pp. 134 et suiv., et pp. 256 et suiv.

64. Ces remarques permettent de résoudre la difficulté d'interprétation des mythes d'origine de l'eau et du feu chez les Murinbata. La moitié Tiwunggu possédait le feu à l'origine et la moitié Kartjin possédait l'eau à l'origine (Falkenberg 1962, p. 192). Cette symétrie entre les deux moitiés paraît en contradiction avec ce que nous venons de voir, à savoir que le maître du feu et le maître de l'eau doivent être les mêmes. Toutefois la symétrie est doublement rompue. D'une part, les Kartjin volent bien le feu mais les Tiwunggu ne volent pas l'eau : ils demandent l'eau aux Kartjin, qui par dérision leur envoient de l'urine, ce sur quoi les Tiwunggu inventent la pluie. Les Tiwunggu sont donc à l'origine du feu comme de l'eau douce : le mythe suggère que les Kartjin ne possédaient à l'origine que l'urine et non l'eau salée. D'autre part, au niveau de la classification l'eau et le feu se trouvent bien du côté des violateurs présumés, les Kartjin.

65. Voir texte du mythe p. 97

4. Vérification : les classifications matrilinéaires

1 Dans le chapitre précédent, nous avons cru pouvoir dégager un certain nombre de principes. Il faut maintenant procéder à la vérification, qui ne peut s'effectuer que sur les classifications dualistes matrilinéaires, puisque tout donne à penser que celles patrilinéaires sont discordantes avec la mythologie. Nous avons vu (III, Ch. 2, conclusion) qu'une exigence méthodologique élémentaire consistait à travailler sur un corpus déterminé de mythes, sinon on pourrait toujours démontrer ce que l'on veut en choisissant les mythes qui conviennent et en laissant de côté les autres. L'idéal serait bien sûr de prendre en considération, pour chaque région étudiée, l'ensemble de tous les mythes connus. Mais il n'existe pas de répertoire systématique de la mythologie australienne, et il était évidemment hors de propos d'en constituer un dans le cadre de cette étude. Comme d'autre part, les récits mythiques se trouvent dispersés dans une multitude d'ouvrages et de revues écrits depuis le milieu du XIXe siècle, il est probable qu'un certain nombre de mythes ont dû m'échapper. Le corpus pour chaque région est constitué selon le principe suivant : à chaque fois qu'un livre ou un article mentionne un mythe, tous les mythes (relatifs à la même région) du même ouvrage sont systématiquement étudiés. Ce principe, en dépit de sa non-exhaustivité, assure que les mythes

retenus pour constituer le corpus ne résultent pas d'un choix entièrement libre.

2 Le problème de la vérification se pose pour chaque région à classification matrilinéaire, pour laquelle nous connaissons bien à la fois la classification et la mythologie. Dans l'aire Wotjobaluk, [1] le nombre de mythes est trop faible pour en tirer quelque conclusion solide. Dans l'aire Dieri, un nombre assez important de mythes a été rapporté, [2] mais dans la très large majorité des cas les protagonistes n'ont pas de caractère animal, végétal, etc. tel qu'ils peuvent être classés dans la classification dualiste. Il est souvent aisé de caractériser ceux-ci en violateurs ou en non-violateurs, mais ceci ne nous apprend rien sur la classification. Pour les aires Kurnandaburi, Paruinji et Wolgal, je n'ai pas trouvé de mythes. Dans le centre Queensland, [3] le nombre de mythes est trop faible en comparaison de l'étendue de la région. Dans le centre de la Terre d'Arnhem, nos informations sont dérisoires et dans l'est Kimberley inexistantes. Il reste que la vérification n'a de sens que pour deux régions, la première correspondant aux aires Kamilaroi, Emon et la côte est, la seconde à l'aire du nord-ouest de la Terre d'Arnhem.

3 Pour chaque région retenue, on trouvera dans la suite tout d'abord la liste des ouvrages qui définissent le corpus. Chaque mythe est repéré comme précédemment par le numéro de la page où commence le récit. Si plusieurs mythes commencent à la même page, le numéro de la page sera suivi d'un point et d'un chiffre permettant d'éviter la confusion entre ces différents mythes. Dans l'analyse d'un mythe, trois cas peuvent se présenter :

1. il n'y a pas de protagoniste du mythe dont nous connaissons la classification dans la région considérée et il n'est donc pas nécessaire d'analyser le mythe ; ce cas est noté ₵
2. le mythe n'est pas analysable au moyen des rôles précédemment définis, soit parce qu'il est incomplet ou rapporté de manière fragmentaire, soit que la liste des rôles

n'épuise pas tous les cas rencontrés et reste à parfaire, soit parce que l'interprétation est douteuse : ce cas est noté ?

3. le mythe est analysable, ce qui se traduit par un ou plusieurs éléments classés, chacun suivi du symbole caractérisant son rôle.

4 Dans les deux derniers cas, je donne un résumé du mythe, suivi s'il est nécessaire d'explications permettant ou non de dégager des rôles. Dans les mythes résumés, je passe rapidement sur l'action de certains protagonistes, lorsqu'ils ne sont pas classés. Il convient de ne se faire aucune illusion à propos de ces résumés : tout résumé, dans la mesure où il ne retient que les éléments mythiques qui lui semblent essentiels, est déjà une interprétation. Aussi le lecteur qui voudra vérifier dans tout le sens du terme devra-t-il se reporter aux textes cités, textes qu'il était inconcevable de reproduire ici, certains d'entre eux formant des livres entiers de recueil de mythes. Ces résumés auront néanmoins l'avantage de donner un aperçu de la mythologie australienne et fourniront la base des explications qui préciseront la manière correcte d'utilisation des rôles. Un mythe australien est très souvent un mythe d'origine d'une espèce animale. Le protagoniste mythique a à la fois des caractéristiques humaines et animales : à la fin du mythe il se transforme définitivement en animal possédant certains traits que le mythe a précisément pour but d'expliquer. [4] On aura soin de garder en tête cet aspect du mythe en lisant les résumés, afin d'éviter certaines ambiguïtés.

5 Enfin, pour chaque région retenue, un tableau résumera les informations mythiques et classificatoires pour chaque élément dont nous connaissons à la fois le classement en moitiés et le (ou les) rôle(s) mythologique(s). Rappelons que, même en dépit d'informations mythiques, le serpent-arc-en-ciel sera réputé appartenir à la moitié de la non-violation et l'ocre rouge et le feu à celle de la violation.

RÉGION DES AIRES KAMILAROI, EMON ET DE LA COTE EST

Corpus

6 Ridley 1875, [5] Parker 1897, Parker 1898,Howitt 1904,Parker 1905, J. Mathew 1910, Radcliffe-Brown 1929, Radcliffe-Brown 1930a, Radcliffe-Brown 1951, R.M. Berndt 1947.

Mythes

7 Ridley 1875 (les mythes concernant la région sont relatifs aux Kamilaroi ou aux Wailwun ; d'autres mythes sont étrangers à la région et ne seront pas analysés)

p. 135	₡ (Mythe de création par Baiame)
p. 136	Un "esprit mauvais" (aigle) qui vit dans un grand arbre se saisit des humains pour les dévorer. Les hommes essaient en vain de mettre le feu à l'arbre. Baiame envoie une souris rouge avec un brin de paille enflammé : elle met le feu, et l'aigle s'envole pour ne pas revenir. (Les premiers rapports sur les Australiens sont mal dégagés des catégories judéo-chrétiennes : Baiame, le créateur, est assimilé au dieu chrétien, etc. De même ici, l'"esprit mauvais" dont le nom australien est Mullion [voir ailleurs Mullyan] est tout simplement un aigle : le mythe dépeint simplement le caractère prédateur de cet oiseau de proie. Ce n'est probablement qu'une version voisine du mythe donné par Parker [1897, p. 62].) Aigle PR

8 Parker 1897 (tous les mythes concernant les Euahlayi de l'aire Kamilaroi)

p. 1	Le mythe raconte la rivalité entre l'émeu et l'outarde, qui se jouent réciproquement des tours pendables. Il rend compte des caractéristiques actuelles des deux oiseaux : l'émeu est incapable de voler et l'outarde n'a que deux oeufs à chaque saison. (Le thème de la rivalité entre l'émeu et un autre oiseau, dindon, ou compagnon natif, est très répandu. Le thème de l'émeu qui s'est coupé ou brûlé lui-même ses propres ailes semble universel.) Emeu X outarde
p. 6	₡
p. 8	La lune demande à douze hommes de faire traverser une rivière par ce qu'elle appelle ses trois chiens. Comme ces "chiens" sont en réalité trois redoutables serpents, les hommes ont peur et refusent. La lune propose l'immortalité aux hommes pour essayer de les convaincre, mais en vain. La lune fait traverser elle-même ses "chiens". Mais comme les hommes ont refusé l'immortalité, l'humanité est désormais mortelle, et il y a maintenant sur terre des serpents qui piquent les hommes. (L'introduction de la mort résulte de la couardise des hommes qui en portent ainsi l'entière responsabilité. La lune punit ceux-ci en décrétant la mort. Le caractère de calamité naturelle de la lune est souligné par son association avec trois espèces de serpents mortels. Seule une espèce est classée.) Lune OMP, serpent noir A lune
p. 11	₡
p. 15	Des enfants sont confiés par leurs parents à une personne inconnue, une pie. Pendant que les parents sont partis, elle dérobe les enfants. (Comme les mythes de la région insistent sur l'abandon ou la négligence des enfants par les parents, ce sont les parents qui semblent ici fautifs. L'action de la pie voleuse est à rapprocher de celle du serpent-arc-en-ciel qui vient dévorer les bébés qu'on laisse crier.) Pie X (AB)
p. 19	L'échidné vole le gibier. (Autres animaux non classés) Echidné VOL
p. 24	Vol du feu sous sa forme classique. (Nombreux animaux, mais deux seulement sont classés) Rat kangourou OF1, petit faucon VF1
p. 30	L'oiseau à berceaux [6] se définit par ses tours comme un "oiseau moqueur". Oiseau à berceaux Trick

p. 35	Rat d’eau vole le gibier. (Autres animaux non classés) Rat d’eau VOL
p. 40	₵
p. 47	Une femme martin-pêcheur part avec son mari en brousse en laissant ses petits au camp à côté d’un arbre creux qui contient une réserve d’eau. Mais ceux-ci sont trop petits pour y accéder et restent sans boire. Un grand frère arrive, fend l’arbre d’où s’écoule une rivière. Les petits y étanchent leur soif. Les parents qui reviennent sont noyés et les petits rient de leur mère. Ce rire est le cri actuel du martin-pêcheur. (Le mythe concerne évidemment la négligence d’une mère pour ses petits. Comme il arrive souvent, la punition [noyade] rappelle la faute [danger de laisser mourir de soif].) Martin-pêcheur AB
p. 50	Des ennemis investissent un camp déserté où il ne reste qu’un chien. Celui-ci interrogé refuse d’abord de parler. Il ouvre enfin la bouche et tous sont transformés en pierres. (Plusieurs mythes se rapportent à ce thème du chien et de la parole, dans plusieurs régions d’Australie. Je ne sais pas interpréter ce thème.) ?
p. 52	(Autre abandon par une mère d’un fils qui la tue) **C**
p. 55	Pêche collective par divers oiseaux, dont certains sont dévorés par un crocodile. ?
p. 57	Une chauve-souris envoie successivement ses deux femmes chercher du miel dans un arbre. Chacune coince son bras et ne peut le dégager. La chauve-souris coupe le bras et tue successivement ses deux femmes. La suite du mythe raconte la vengeance des parents des femmes. (Le rôle de la chauve-souris n’est pas clair ici, mais il existe d’autres versions du même mythe que nous examinerons plus loin. Le point important est que l’accident [coincer son bras dans un arbre creux], pas plus que la maladie, n’est gratuit. Le malheur résulte d’une violation de tabou. Mais Parker ne dit pas dans cette version quelle violation les femmes ont faite.) **?**
p. 62	Mythe de l’aigle ”cannibale”, vivant loin des hommes dans un arbre. L’opossum et l’écureuil volant vivent avec lui et dévorent ainsi les hommes. Le mythe raconte

	comment les hommes, guidés par la pie et un rat grimpeur s'en débarrassèrent. (Mythe déjà analysé). Aigle PR, opossum PR, écureuil volant PR, rat grimpeur X (PR)
p. 65	Outarde mauvais mari et mauvais père. Sa famille le quitte. Outarde MS
p. 68	Le mopoke (faucon de nuit) refuse successivement de donner à la lune une peau d'opossum, une arme et de prêter une peau d'opossum. La lune le noie. Lune DD
p. 70	Le courlis qui est sans succès à la chasse, ramène néanmoins de la viande au camp en se mutilant ses propres jambes. C'est pourquoi il a les jambes rouges et minces à l'heure actuelle. (Dans la mythologie australienne, comme dans celle d'autres peuples chasseurs, où est stigmatisé l'égoïsme de ceux qui refusent de partager ou qui volent le gibier, l'action du courlis semble exemplaire). Courlis X (RP)
p. 73	L'émeu et ses femmes corneilles se jouent des tours. Emeu X corneille
p. 75	₵
p. 77	Une femme medicine man kangourou-rat aplanit les conflits violents qui opposent les membres de la famille de son fils. Rat-kangourou X (MS)
p. 83	₵
p. 86	₵
p. 90	(Thème de la femme dévoreuse qui possède plusieurs chiens féro ces) ?
p. 94	Réunion pour célébrer les cérémonies d'initiation (mythe à plusieurs épisodes). Les chiens parlaient et riaient toujours pendant les cérémonies sacrées : Byamee les condamne à aboyer. Si jamais un chien parle désormais, celui qui l'écoute sera

	changé en pierre. (Le comportement des chiens est identique à celui des clowns rituels bien connus en Amérique du Nord en tant que profanateurs.) 7 Chien Trick
p. 98	(Suite) ₡
p. 100	(Suite) Plusieurs hommes ont déjà été tués par le lézard à la langue bleue qui produit une lumière qui tue. La corneille se protégeant avec son bouclier qui la recouvre complètement, s'approche de lui et le tue. (Mythe déjà cité. Il s'agit sans doute de l'éclair et la corneille s'oppose à une calamité naturelle en employant la ruse.) Corneille X (CA)
p. 101	(Suite) ₡
p. 106	Description des habitudes des mouches et des abeilles. Ces dernières seules font des réserves. ?
p. 108	Un oiseau vole par deux fois le gibier des aigles. Ceux-ci le tuent. Aigle X (VOL)
p. 115	₡
p. 117	Une tortue (de mer) ravit une femme d'une tribu étrangère, apparemment mariée puisqu'elle a trois enfants. La tribu de la tortue lui reproche son acte et se désolidarise d'elle. La tribu de la femme vient armée reprendre la femme. La tortue se protège de leurs lances en mettant un bouclier devant elle et un autre derrière. Elle s'enfuit dans l'eau : les boucliers deviennent la carapace de la tortue. (Apparemment la tortue agit à l'encontre de la loi tribale ; les siens le lui reprochent. D'autre part, les lances qui s'abattent sur elle expriment la réprobation de la tribu lésée. Cette situation rappelle celle de l'échidné, les lances qui deviennent les piquant de celui-ci étant remplacées par les boucliers qui deviennent la carapace de la tortue.) Tortue de mer RF
p. 120	₡

9 Parker 1898 (les mythes sont relatifs à neuf tribus de la région)

p. 1	La corneille vole par impatience un poisson. Corneille VOL
p. 3	L'oiseau à berceaux s'enfuit avec deux soeurs promises à un homme qui les rattrape et le tue. Autres animaux non classés. Oiseau à berceaux RF.
p. 13	?
p. 15	La corneille ruse pour débarrasser la terre du héron de nuit qui dévore les hommes. Corneille X (CA)
p. 19	¢
p. 21	¢
p. 28	A l'origine il n'y avait pas le soleil. Querelle entre l'émeu et le compagnon natif. Ce dernier lance un oeuf d'émeu contre le ciel. Il se casse sur un tas de bois et un feu jaillit. Un "esprit bon", qui vivait au ciel, vit comme ce serait bien si chaque jour il y avait un feu au ciel pour éclairer la terre. Chaque nuit, avec ses assistants, il collecte le bois pour allumer un grand feu le matin. Lorsque le tas est prêt il envoie l'étoile du matin avertir les humains. Mais cet avertissement est insuffisant et il demande au martin-pêcheur de rire [8] chaque matin, sinon il n'y aura plus de feu au ciel. Ainsi "le martin-pêcheur sauva la lumière pour le monde...". (Ce mythe est un mythe d'origine du soleil assimilé à un feu. Le martin-pêcheur joue le rôle de sauveur du feu et bienfaiteur de l'humanité, rôle analogue au voleur de feu, mais dans la deuxième forme des mythes d'origine du feu. Quant au geste du compagnon natif, il n'est autre que celui du voleur de feu puisqu'il révèle au monde le feu qui était contenu et caché dans l'oeuf de l'émeu. L'émeu qui se querelle avec le compagnon natif est le maître du feu. Le compagnon natif ou oiseau bralgah n'est pas classé et je me suis abstenu d'analyser les rôles qu'il remplit dans les autres mythes. Remarquons que ce rôle est, ailleurs comme ici, toujours celui d'un violateur : c'est lui qui par ses danses magnifiques détourne l'attention du maître du feu et permet le vol [Parker 1897, p.

	24] ; ou encore il s'oppose à la calamité naturelle qu'est le tourbillon du vent [Parker 1898, p. 21].) Emeu OF_1, émeu A soleil, martin-pêcheur VF_2
p. 31	⊄
p. 39	L'échidné, qui est incapable de chasser, détourne des jeunes pour les manger. Il est percé de lances. (L'aspect cannibale de l'échidné est sans rapport avec celui de l'aigle [Parker 1897, p. 62] qui est un chasseur. Nous avons déjà vu que l'échidné était universellement violateur, mais il est difficile dans cette version de savoir en quoi consiste exactement la violation : savoir si les jeunes sont ou non ses apparentés, etc. ?
p. 41	Une femme canard est enlevée par un rat d'eau. Celle-ci accouche de deux platypus. (Le platypus est un monotrème, mammifère pondant des oeufs, vivant dans l'eau et ayant des pattes palmées et un bec de canard. Le caractère étrange de cette créature est expliqué d'après le mythe par l'union anormale du rat d'eau et du canard. Cette naissance anormale semble indiquer quelque violation de la part de la mère.) Rat d'eau RF, canard – ?
p. 45	Une corneille vole une moule à une mouette. Corneille VOL
p. 49	⊄
p. 55	⊄
p. 57	⊄
p. 61	(Thème de deux animaux qui s'opposent : l'un qui n'était pas venimeux à l'origine le devient et inversement pour l'autre.) ?
p. 68	La tortue et son mari le martin-pêcheur se disputent sur la bonne manière d'accoucher. Devant l'obstination de son mari, la tortue part accoucher dans sa "tribu". Le martin-pêcheur tue son ennemi mortel le serpent noir. La tortue accouche

	conformément à l'habitude de son espèce. Une dinde de la brousse l'observe et décide désormais de l'imiter avec l'approbation de son mari. [9] (Le mythe semble vouloir souligner dans le premier couple les mauvaises relations sociales que fait régner le martin-pêcheur qui voulait absolument que sa femme accouche en conformité aux habitudes de son espèce à lui. Le deuxième couple sert de contre-exemple.) Martin-pêcheur MS, martin-pêcheur X serpent noir.
p. 73	Les sept Pléiades. Le tonnerre est le bruit qu'elles font lorsqu'elles prennent leur bain. Tonnerre A (Pléiades)
p. 76	₡
p. 79	Un medicine man émeu change des filles en grenouilles, puis en pierres parce qu'elles se sont moquées de son totem. Emeu PU
p. 84	₡
p. 90	Action des grenouilles qui jettent des pierres chaudes dans l'eau torrentielle qui coule des montagnes afin de la purifier. ?
p. 93	₡
p. 99	₡

10 Howitt 1904 (Le premier mythe est relatif à la tribu que Howitt appelle Bunya-Bunya et le second aux tribus proches de Maryborough : toutes ces tribus sont proches des Kabi de la côte est.)

p. 431	₡
p. 432	Les hommes volent un morceau du feu au soleil.

	Soleil OF1

11 Parker 1905 (Tribu Euahlayi. Dans *ce* livre, Parker mentionne plutôt qu'elle ne raconte un certain nombre de mythes, qui de ce fait ne sont pas interprétables. Certaines mentions ne font que reprendre les mythes déjà publiés par elle dans ses deux précédents livres. Je n'indique ci-dessous que ce qui est nouveau et interprétable.)

p. 95	Les Pléiades envoient la neige et les orages avec éclairs. Tonnerre A (Pléiades)
p. 97.1	(Voir aussi page 137). Trous d'eau habités par Kurreah et "par Gowargay, l'émeu sans plumage, qui noie dans un tourbillon quiconque ose se baigner dans le trou d'eau". (Le kurreah est le serpent-arc-en-ciel.) Emeu CA
p. 97.2	Malgré l'interdiction qui leur est faite, des femmes s'approchent d'un arbre creux pour prendre le miel qui s'y trouve. Une chauvesouris s'échappe du trou : c'est l'origine de la mort. (Ce mythe qui est évidemment à rapprocher de Parker [1897, p. 57] indique les femmes comme responsables de la mort, trait par ailleurs courant en Australie. Les femmes ont violé l'interdiction ; par contraste la chauve-souris est à l'origine de la mort en tant que punition.) [10] Chauve-souris OMP

12 J. Mathew 1910 (Tribu Kabi de la côte est)

p. 180	Un échidné et un dugong échangent leurs peaux. ?
p. 186	Forme classique du mythe du vol du feu. Aspic sourd OF1, petit faucon VF$_1$
p. 187	?

p. 189.1	La corneille défie l'aigle au combat et le tue. Corneille X aigle
p. 189.2	₡
p. 190	₡
p. 191	Une vieille corneille voulait détruire un jeune aigle. Elle lui demande de l'épouiller, etc. Corneille X aigle, corneille ORD, corneille AG
p. 193	Autre version du même mythe, originaire de la tribu Wakka.

13 Radcliffe-Brown 1929 (Tribu Yukumbil)

p.401	₡
p. 402	Chasse à l'ours natif ?
p. 403.1	₡
p. 403.2	₡
p. 404	₡
p. 405	₡

14 Radcliffe-Brown 1930a (Nouvelles-Galles du Sud, tribus Weilwan ou Kamilaroi ou non mentionnée)

p. 343	Légende d'un homme qui essaie de tuer un kurreah ₡

p. 343	Animal mythique Gauarge, semblable à un émeu. Un des ”enfants” du Kurreah. (Manifestation du serpent-arc-en-ciel Kurreah.) Emeu CA

15 RM. Berndt 1947 (Tribu Wiradjuri de l’aire Kamilaroi).

p. 330.1	Corneille séduit deux femmes après avoir tué leur mari. Autres animaux non classés. Corneille AG, corneille RF
p. 330.2	Echidné s’enfuit avec de la viande qui ne lui appartient pas de plein droit. Echidné VOL
p. 334	₵
p. 337	₵
p. 359	A l’origine il n’y avait pas de pluie et toute l’eau était concentrée dans un certain marais. Querelle entre l’aigle et le dindon sauvage. L’aigle fait un grand nombre d’outres, les remplit de l’eau du marais sans en laisser une goutte, puis monte au ciel avec l’eau. Le dindon, en cherchant vainement de l’eau dans le marais, se traîne de désespoir dans la boue blanche et devient lui-même blanc. Il monte au ciel. Depuis ce temps l’eau n’est plus concentrée en un seul endroit et il arrive qu’il pleuve. (Ce mythe prend toute sa signification lorsque nous le rapportons au voyage mythique que doit effectuer le medicine man pour faire tomber la pluie [p. 362,]. Avant l’action de l’aigle, l’eau était à la portée de tous ; après son action, l’eau réside normalement dans le ciel et il faut l’intervention spéciale du medicine man lorsque ceux qui la gardent au ciel refusent de la laisser tomber. C’est dire que l’aigle soustrait l’eau à la propriété commune de tous les hommes : il agit comme l’animal qui, dans la seconde forme des mythes d’origine du feu, tente de détruire à tout jamais le feu. L’aigle est du côté des non-violateurs, et s’oppose dans le mythe au dindon qui est en conséquence du côté violateur.) Aigle OO2

p. 361	(suite) Origine de la différenciation des sexes ?
p. 362	(suite) Description de l'action imaginaire que doit entreprendre le medicine man pour obtenir la pluie. Après avoir subi maintes épreuves, il va au ciel percer les outres. (Parmi ces épreuves, il doit franchir une porte qui se referme et s'ouvre de manière incessante, entre la lune et le soleil. Cet obstacle se retrouve ailleurs dans le monde lors des voyages du chaman. Le trait intéressant ici est que le soleil et la lune se trouvent placés ensembles du côté de ceux qui protègent les outres en en privant l'usage aux hommes, c'est-à-dire du côté de l'aigle : d'autre part comme le medicine man n'entreprend ce voyage que lorsque le besoin de pluie se fait cruellement sentir sur la terre, ils apparaissent comme calamités naturelles, c'est-à-dire toujours du côté des non-violateurs. Parmi les autres épreuves, mentionnons l'épreuve du rire, dont je ne connais pas d'autres exemples en Australie, mais qui se retrouve dans la my thologie sud-américaine.) Soleil CA ?, lune CA ?
p. 77	La corneille mange avec sa femme sans donner la part qui revient à sa mère. Dispute entre la corneille et sa mère, qui est frappée au genou par la corneille. Mère de la corneille identifiée à l'émeu. Corneille RP, émeu X (RP)
p. 78	Celle-ci lance éclairs et tonnerre contre ceux qui laissent grésiller la graisse d'émeu sur le feu. Emeu PU, émeu A tonnerre
p. 80	Action identique de bunyip (serpent-arc-en-ciel) ₵
p. 81	La lune voulait que, lorsque les gens étaient malades, ils restent morts pendant deux ou trois jours seulement. Le dindon refuse : "Non [...] car alors nous pourrons avoir pour nous deux toutes les veuves". Le dindon n'était pas marié et était jaloux. Désormais tous les hommes sont mortels sauf la lune. (Opposition entre la lune et le dindon dans un mythe d'origine de la mort. C'est par jalousie et par envie des femmes des autres que le dindon est responsable de la mort : dans ce mythe comme dans celui p. 359, il est du côté des violateurs.) Lune X (OMV)

16 Toutes les informations obtenues sont reprises dans le tableau ci-dessous. Pour chaque élément classé, on trouvera en première colonne la classification en moitiés réelles (+ pour la moitié des non-violateurs et – pour la moitié des violateurs : si le même élément est classé différemment dans plusieurs tribus j'indique le nombre de fois où il est classé + et le nombre de fois où il est classé -), en deuxième colonne la classification induite à partir de la mythologie (mêmes notations), en troisième colonne la liste des différents rôles assumés par l'élément (rôles qui rendent compte de la classification dans la deuxième colonne).

17 (voir tableau page suivante)

Aigle	+	+	PR, X (VOL), X corneille, OO_2
Emeu	5 +,2 –	+	X outarde, X corneille, OF_1, A soleil, PU, CA, X(RP), A tonnerre
Outarde	+	–	X émeu,MS
Lune	+	+	OMP, DD, CA ?, X (OMV)
Serpent noir	+	+	A lune, X martin-pêcheur
Pie	+	+	X (AB)
Echidné	–	–	VOL
Rat kangourou	+	+	OF_1, X (MS)
Petit faucon	–	–	VF_1
Oiseau à berceaux	+	–	Trick, RF
Rat d'eau	–	–	VOL, RF

Martin-pêcheur	–	–	AB, VF_2, MS, X serpent noir
Opossum	+	+	PR
Ecureuil volant	1 +, 1 –	+	PR
Rat (de terre)	–	–	X (PR)
Courlis	+	+	X (RP)
Corneille	2 –, 1 +	–	X émeu, X (CA), VOL, X aigle, ORD, AG, RF, RP
Chien	1 –, 4 +	–	Trick
Tortue de mer	–	–	RF
Soleil	+	+	A émeu, OF_1, CA ?
Canard	5 –, 2 +	– ?	– ?
Tonnerre	+	+	A (Pléiades)
Chauve-souris	+	+	OMP
Aspic sourd	+	+	OF_1
Ocre rouge	–	–	

18 L'examen de la dernière colonne apporte déjà une première justification à notre entreprise. Le même animal ou le même élément naturel, à travers les différents rôles qu'il remplit, a toujours la même valeur : il est toujours violateur ou non-violateur. De même les oppositions et les associations se font conformément à ce caractère de violateur ou de non-violateur. Par exemple, l'aigle est

prédateur (PR), donc non-violateur, opposé au vol (X (VOL)) qui est violateur, donc non-violateur, opposé à la corneille (X corneille) donc non-violateur, "destructeur" de l'eau (OO_2), donc non-violateur ; ainsi des autres éléments. Toutes les informations fournies par les mythes sont cohérentes entre elles.

19 Reste le problème central de la comparaison entre classification déduite de la mythologie et classification réelle. Les classifications réelles des trois aires considérées ici, bien que cohérentes entre elles, ne le sont pas totalement : certains éléments sont donc classés différemment d'une tribu à l'autre. Comme nous raisonnons au niveau de la région, le plus simple est de considérer que ces éléments doivent être classés dans la moitié dans laquelle ils sont le plus souvent classés. Ainsi l'émeu est classé 5 fois + et 2 fois - et nous considérerons donc qu'il est +. En conséquence nous pouvons porter un jugement sur tous les éléments, sauf l'écureuil volant classé une fois dans chaque moitié. Le classement réel et le classement à partir de la mythologie est le même pour tous les éléments sauf trois. Ces deux classifications sont cohérentes pour vingt éléments (en excluant le cas douteux du canard) contre trois incohérentes : soit un indice de cohérence de 74 %. Cet indice, significativement différent de celui dû au hasard, est pleinement satisfaisant, surtout compte tenu des deux remarques suivantes. D'une part, comme les classifications des tribus de la région ne sont pas totalement cohérentes, il serait bien étonnant de trouver une cohérence totale avec la mythologie. Ainsi l'indice de 74 % doit être mis en relation avec le taux de cohérence du regroupement des aires Kamilaroi, Emon et de la côte est qui est de 61 %. Il est normal qu'il soit légèrement supérieur puisque, lorsqu'un élément était classé différemment d'une tribu à l'autre, nous avons pris la moyenne, contribuant à éliminer erreurs et déviations locales. D'autre part, la

majorité des sources sur la mythologie de la région sont très anciennes. La version de ces mythes est anglicisée et souvent moralisée en termes de bon ou de méchant personnage. La pudibonderie [11] propre à l'époque a certainement conduit à l'élimination dans la version publiée de tout détail sexuel, qui aurait permis bien souvent de déceler la violation. Tous ces facteurs ne contribuent certes pas à faciliter l'analyse de la mythologie.

20 Les classifications réelles et déduites de la mythologie sont contraires pour trois animaux : l'outarde, l'oiseau à berceaux et le chien. L'outarde n'est classée + qu'une seule fois et il peut donc s'agir d'une erreur. De même pour l'oiseau à berceaux. Quant au chien, il est classé quatre fois en + dans la région, ce qui est conforme à son classement dans le reste du sud-est, et il est peu probable qu'il s'agisse d'une erreur. La discordance entre la classification réelle du chien et le rôle qu'il assume dans la mythologie s'explique peut-être par le fait que la même espèce de chien (le dingo) est appréciée différemment selon qu'elle vit à l'état sauvage ou domestique. Le chien sauvage est un chasseur, donc non-violateur, alors que le chien domestiqué, vivant au camp et se nourrissant de ce que veut bien lui donner l'homme, en particulier des déchets, apparaît comme charognard, donc violateur. On sait que la distinction entre chien sauvage et chien domestique est faite dans certaines langues australiennes.

21 L'idéal aurait été de comparer la classification et la mythologie d'une seule et même tribu et de répéter cette opération pour chaque tribu. La méthode ici employée comporte le risque, en mettant en rapport la mythologie d'une tribu avec la classification d'une autre, de comparer ce qui n'est pas comparable. Elle est pourtant justifiée, car procéder autrement conduirait, compte tenu de la faiblesse des informations, à ne prendre en considération qu'un nombre ridicule

d'éléments pour chaque tribu. La seule tribu de la région pour laquelle la comparaison entre classification et mythologie n'aboutit pas à des résultats dérisoires est celle des Kabi (ou Kaiabara). La comparaison est possible pour quatre éléments (aspic sourd, aigle, soleil, ocre rouge) et donne un indice de cohérence de 100 %. Ma conviction est que, lorsque la classification originelle n'a pas été modifiée, il y a cohérence totale entre classification réelle et classification déduite de la mythologie et que, si les informations étaient suffisamment nombreuses et non entâchées d'erreur, on pourrait le vérifier pour chaque tribu.

AIRE DU NORD-OUEST DE LA TERRE D'ARNHEM

Corpus

22 Spencer 1914, R.M. et C.H. Berndt 1951, Mountford 1956, Mountford 1958, R.M. et C.H. Berndt 1964, R.M. et C.H. Berndt 1970, Kupka 1972

Mythes

23 Spencer 1914 (Tous les mythes rapportés par Spencer et concernant cette aire sont relatifs aux Kakadu.)

p. 274	⊄
p. 290	Numereji (serpent-arc-en-ciel) dévore un bébé qui pleure et tous les habitants du camp. Une vieille femme s'était réfugiée dans un arbre, mais trahit sa présence en écrasant des moustiques qui l'incommodent. Elle est dévorée. Plus loin Numereji vomit les os de ceux qu'il a dévorés. (Les moustiques jouent ici le rôle d'auxiliaires

	du serpent-arc-en-ciel.) Serpent-arc-en-ciel DVBC, moustique CA
p. 292	Deux frères medicine men et les serpents Numereji. En particulier l'aîné attire un petit Numereji en faisant grésiller de la graisse sur le feu. (Nous avons déjà parlé de ce thème.) Serpent-arc-en-ciel PU
p. 295	Rapport entre medicine-man et Numereji ?
p. 299	(suite) ?
p. 305	A l'origine les femmes savaient faire le feu, mais pas les hommes. Deux hommes chassent et leurs épouses font cuire la nourriture à leur insu. Ils essaient tout d'abord en vain de percer leur secret : le pluvier prévient à chaque fois les femmes. Ayant enfin découvert le secret, ils confectionnent des têtes de crocodiles et, ainsi déguisés, ils noient leurs femmes. Eux-mêmes se transforment définitivement en crocodiles. (L'interprétation de ce mythe est délicate. On pourrait penser qu'il s'agit d'un mythe de vol du feu, les hommes étant les voleurs. Il n'en est rien, car les hommes sont dépourvus du trait caractéristique du voleur de feu, à savoir celui de bienfaiteur de l'humanité. Loin de distribuer le feu à tous, il résulte de l'action des hommes-crocodiles qu'à la fin le feu semble perdu. Le mythe précise qu'avant de se transformer définitivement en crocodiles, les deux hommes ”jettent leurs bâtons et leurs lances, en fait tout ce qu'ils avaient”. Ils sont donc des destructeurs du feu dans la deuxième forme des mythes du feu. Si cette interprétation est exacte le crocodile est OF_2, et le pluvier, qui aide les femmes, est VF_2. Or nous retrouvons ces deux animaux avec ces rôles dans un mythe du feu de la même région que nous analyserons plus loin. Le caractère anormal du présent mythe provient du fait que le feu semble perdu à la fin et qu'il ne se présente pas comme un mythe d'origine du feu.) Crocodile OF_2
p. 308	Femme mythique qui se défend de ses frères. Elle crée les moustiques. Origine des espèces d'oiseaux. (L'action des frères qui s'approchent de leur soeur est voisine de l'inceste : elle leur crie d'ailleurs qu'elle est Kumali [interdite] pour eux. La création

	des moustiques est sans doute à mettre en relation avec cette violation.) Moustique CA ?
p.313	₵
p. 316	₵
p. 320	Première cérémonie de la pluie. Lorsque la marée monte les nuages se forment. (Peut être identification entre l'eau de mer et la pluie) Pluie A eau de mer ?
p. 322	₵
p. 323	Querelle de famille entre rats (non classés). Le mari jette une pierre brûlante dans la mer : elle tombe sur Numereji qui s'en va avec l'eau. ?
p.331	₵

24 RM. et C.H. Berndt 1951 (les tribus concernées sont celles autour de l'île de Goulbourn et de Oenpelli, principalement Maung et Gunwinggu)

p. 60	₵
p. 62	₵
p. 63	₵
p. 105	Un vieil homme est marié avec une jeune femme. Tous deux appartiennent à la même moitié. Il refuse l'hospitalité à son petit-fils parce qu'il fait l'amour de manière incessante avec sa jeune femme et n'entend pas être dérangé. Pour le punir, le petit-fils les noie tous les deux, qui se transforment en serpents-arc-en-ciel. (Le vieil homme et sa femme ont rompu la loi de l'exogamie. Il rompt encore la loi en refusant l'hospitalité qui est due à son petit-fils. Enfin son aspect licencieux vient renforcer cette double violation. C'est donc tout à fait contradictoirement

	avec notre analyse du serpent-arc-en-ciel qu'il apparaît tel à la fin. Toutefois ce seul cas, qui fait ici figure d'exception, ne saurait remettre en cause cette analyse : la région abonde d'ailleurs en mythes où le serpent est un non-violateur. Remarquons que dans le présent mythe le serpent est noyé alors que d'habitude c'est lui qui maîtrise l'eau et qui noie les autres.) 12 ?
p. 107	⊄
p. 108	⊄
p. 110	⊄
p. 112	⊄
p. 113	⊄
p. 114	Une femme promise à un homme refuse de faire l'amour avec lui parce qu'elle en aime un autre. Il se transforme en serpent et la tue ainsi que sa mère. En même temps, il crée l'objet rituel Ubar. Ce serpent est d'après les différentes versions un python venimeux et le serpent-arc-en-ciel (voir ci-dessous).
p. 120	Version analogue, mais où la femme est dès l'origine du mythe l'épouse de l'homme. (Ce mythe, et le précédent, était déjà donné partiellement par Spencer 1914, p. 322. La faute incombe à la femme qui refuse celui qui lui est destiné. De plus, la fin de cette version, ainsi que celle donnée par Spencer, insiste sur le caractère de calamité naturelle attribué au serpent : après avoir piqué sa femme, il décide de toujours piquer c'est-à-dire de tuer ceux qu'il rencontrera.) Serpent-arc-en-ciel PU
p. 122	(suite du mythe précédent). Thème des femmes détentrices originaires des objets sacrés ?

p. 139	₡
p.151	₡
p. 153	₡
p. 154	Un cacatoès a deux femmes qui refusent de faire l’amour avec lui. Il les laisse dans une grotte sans possibilité d’en sortir. (Même thème que p. 120) Cacatoès PU
p.155	₡
p.157	₡
p. 159	Deux soeurs refusent de faire l’amour avec des hommes successifs, dont un se transforme en serpent-arc-en-ciel ; etc. ?
p. 163	₡
p. 164	₡
p. 165	Une grue blanche vole la femme d’un aigle. [13] L’aigle tue la grue. Grue blanche RF, aigle X (RF)
p. 166	₡
p. 167	Rapport entre medicine man et serpent-arc-en-ciel ?
p. 171	₡
p. 174	₡

p. 176	₵

25 Mountford 1956 (Mythes de la région d’Oenpelli)

p. 210	Description du serpent-arc-en-ciel. Tue les enfants qui se baignent dans son trou d’eau ; etc. ?
p. 212	Deux hommes chassent un émeu mythique qui se transforme en serpent-arc-en-ciel et dévore ses poursuivants. Emeu A serpent-arc-en-ciel
p. 214	Chasse au crocodile ?
p. 216.1	₵
p. 216.2	₵
p. 216.3	Le crocodile et le pluvier connaissent le feu. Le crocodile, furieux à cause de la paresse de son compagnon, veut jeter le feu à l’eau. Le pluvier court et sauve le feu. A l’heure actuelle le crocodile vit dans l’eau et le pluvier dans les collines. Sans le pluvier les hommes devraient manger cru. (Mythe explicite qui oppose celui qui tente de détruire le feu et celui qui le sauve. L’opposition entre les deux rôles est surchargée d’une opposition entre leurs habitats différents, trait que l’on retrouve fréquemment dans la mythologie australienne. Mythe à rapprocher de Spencer 1914, p. 305·) Crocodile OF_2
p. 218. 1	Création mythique de la pluie par un homme. Il chante une chanson magique sur un poteau de pluie dont l’esprit se transforme en une femelle kangourou. Il chante pour qu’elle urine et c’est la pluie. Il commande au serpent-arc-en-ciel de monter dans le ciel. Cette cérémonie doit être faite à la bonne saison sinon l’exécutant est noyé par le serpent. (Le mythe rappelle certains traits courants propres au

	serpent-arc-en-ciel. Son intérêt est d'identifier l'action d'uriner à la pluie qui tombe. Il s'agit de plus de l'urine d'une femme, et on peut y voir une allusion au sang menstruel.) Pluie ORD
p. 218.2	Voir p. 458
p. 220.1	Deux orphelins qui pleurent sans cesse sont noyés par le serpent arc-en-ciel. Serpent-arc-en-ciel DVBC
p. 220.2	Un homme décide de se transformer en poisson barramundi, et lorsque nécessaire, en homme-arc-en-ciel. Une femme essaie de tuer le poisson. Il fait monter les eaux et sous la forme d'un homme-arc-en-ciel noie la femme, provoque la mort du mari et noie leurs enfants. Poisson barramundi A serpent-arc-en-ciel
p. 221	Un chien et un kangourou se font mutuellement des peintures cor porelles. ?
p.224	₵
p. 225	₵
p. 227.1	₵
p. 227.2	₵
p.228	?
p. 230	Mythe du feu identique à Spencer 1914, p. 305. Mais dans cette version, les femmes, avant d'être noyées, jettent le feu dans l'air et il entre dans chaque morceau de bois. Depuis les hommes ont le feu. (Cette version permet de confirmer l'interprétation du mythe donné par Spencer. Ici, il s'agit clairement d'un mythe d'origine du feu, ce qui manquait dans la version de Spencer. D'autre part, opposées aux hommes-crocodiles qui tentent de détruire le feu [OF_2], les deux

	femmes sont bien ici les sauveuses du feu au bénéfice de l'humanité [VF_2].) Crocodile OF_2
p. 232	₡
p. 234.1	₡
p. 234.2	₡
p. 234.3	₡
p. 236.1	₡
p. 236.2	Trois hommes, échidné, tortue d'eau douce et héron, campent ensemble. En l'absence du dernier, Téchidné se prend de querelle avec la tortue qu'il insulte en raison de sa paresse. Les deux protagonistes se battent, d'où l'aspect actuel des deux animaux. Le héron accourt au camp pour les réconcilier, mais lorsqu'il arrive les deux autres sont déjà partis. (On pourrait penser qu'il s'agit d'un mythe d'opposition entre l'échidné et la tortue, mais ce serait faire peu de cas du troisième personnage. Celui-ci "espérait jouer un rôle de médiateur et peut-être ramener ses deux compagnons à de meilleurs sentiments" : il veut donc instaurer des bonnes relations sociales. Les deux autres sont à l'inverse sources de mauvaises relations sociales. La tortue, parce qu'elle est paresseuse et profite de la collecte des deux autres. L'échidné, parce qu'au lieu d'essayer de corriger les mauvaises habitudes de la tortue il l'insulte, provoquant ainsi l'éclatement de l'association entre les trois hommes. Nous verrons plus loin un autre mythe racontant la querelle entre l'échidné et la tortue sans qu'il y ait, comme ici, opposition violateur/non violateur.) Echidné MS, tortue d'eau douce MS
p.238	₡
p. 458	Origine de la cérémonie Ubar : un homme coupe un tronc en deux dans lequel entre un bandicoot qui est chassé par le chien de l'homme.

	?
p. 487.1	₡
p. 487.2	₡
p. 487.3	₡

26 Mountford 1958 (Mythologie des Tiwi)

p. 24	₡
p. 25.1	₡
p. 25.2	Deux oiseaux [14] inventent le feu et, pris de peur, demandent à un ancêtre de le détruire. Mais celui-ci donne une torche à une soeur qui deviendra le soleil, et une plus petite torche à l'autre soeur qui deviendra la lune. (Le soleil et la lune sauvent définitivement le feu pour éclairer le monde.) Soleil VF_2, lune VF_2
p. 26.1	Deux pêcheurs transpercent par erreur leur mère qui est un oiseau jabiru. [15] Celle-ci, urinant de frayeur, "se rue vers la mer, qui en ces temps était de l'eau douce, la polluant si bien avec son sang et son urine qu'elle devint aussi salée que la mer d'aujourd'hui". Eau de mer ORD, eau douce X (ORD)
p. 26.2	Un crocodile est tué par un groupe d'hommes. (Comme on ne connaît pas la cause de cette expédition, le mythe est difficilement analysable.) ?
p. 27	₡
p. 28	₡

p. 29	Un homme séduit une femme mariée, ce qui provoque la mort du bébé abandonné par sa mère trop longtemps sans surveillance. Le mari, fou de rage à cause de la mort de son fils, punit sa femme et crée la mort. Le séducteur propose au mari de rendre la vie à son enfant, afin d'éviter son décret de mort : le mari refuse et se querelle avec lui. Le séducteur devient la lune. (Mythe d'origine de la mort. Ici c'est le personnage lune qui est responsable de la mort par sa faute [OMV] alors que le mari décrète la mort comme punition [OMP].) Lune OMV
p. 30	₵
p. 35	₵
p. 42	Ce n'est pas un mythe à proprement parler. Mais il y a association mythique entre l'homme de l'eau douce, la femme grenouille, l'homme des orages avec tonnerre, la femme des pluies de mousson, la femme de l'éclair et la femme arc-en-ciel qui vivent tous à la même place totémique. "Aucun aborigène n'oserait tuer une grenouille ; s'ils étaient assez fou pour le faire, le fils de celle-ci, l'homme des orages avec tonnerre, et la fille de celle-ci, la femme des pluies et mousson, enverraient tant de pluies que tout le monde serait noyé". La femme de l'éclair est fille de grenouille. Le tonnerre est la voix qui réprimande la désobéissance. (Dans la liste de ces personnages associés prédomine l'idée de catastrophe naturelle : tonnerre, pluies de mousson, éclair, arc-en-ciel. Il est d'autre part explicite que la catastrophe est liée à quelque violation de tabou.) Grenouille CA, eau douce CA
p. 46	Deux espèces de tortue sont à l'origine des paniers cérémoniels. ?
p. 47	₵
p. 55	Malgré l'interdiction proférée par son mari, une femme-chien regarde son frère. Elle tombe morte. Origine du tabou entre frère et soeur. (Violation de tabou de même nature que la violation de l'exogamie.) Chien INC
p. 93	Un requin tue un saumon qui a refusé de lui donner une ceinture. ?

p. 123	₵
p. 124	₵
p. 144	₵
p. 146	₵
p. 150	₵
p. 154.1	Différenciation entre les chiens (dingos) et les chiens de mer mythiques. ?
p. 154.2	Description du serpent-arc-en-ciel Maratji qui ressemble dans ces îles plutôt à un lézard. Il appartient au totem de l'eau douce. Il est craint ; il déclenche des inondations ; on ne peut lui lancer un javelot sans provoquer une catastrophe ; une femme menstruante ne peut approcher de son trou d'eau sans qu'il la tue ; etc. Il déclenche de violents orages suite à des ruptures de tabou. Serpent-arc-en-ciel PU, serpent-arc-en-ciel CA, serpent-arc-en-ciel A eau douce
p. 175	₵
p. 177	La constellation d'Orion est une meute de chiens qui sont éternellement à la chasse des Pléiades, un groupe de wallabies. (Mythe des Pléiades dans lequel la poursuite amoureuse est remplacée par une chasse.) Wallaby A Pléiades, chien X Pléiades

27 R.M. et C.H. Berndt 1964 (Je passe sur les mythes pp. 210, 211, 215 et 225 où les auteurs reprennent des mythes déjà publiés par eux ailleurs. Les mythes proviennent tous des Maung ou des Gunwinggu, sauf le premier qui provient des Gunbalang voisins.)

p. 331.1	L'échidné et la tortue d'eau douce se disputent à propos d'un escargot. (A rapprocher de Mountford 1956, p. 236.2. Difficile à interpréter en l'absence de renseignements supplémentaires. Voir RM. et C.H. Berndt 1970, p. 44.) ?
p. 331.2	₡ 16
p. 332	Des gens faisant traverser une rivière refusent à chaque fois de prendre le même homme. Celui-ci se transforme en crocodile et dévore tout le monde. Désormais il tuera et dévorera ceux qu'il rencontrera. (Mythe d'origine du crocodile : la naissance de cette calamité naturelle est rapportée au mauvais comportement des hommes.) Crocodile CA
p. 336	Querelle entre la lune et l'opossum : origine de la mort. (La version donnée ne permet pas de dire qui est le violateur et qui punit : mais nous savons que dans les mythes d'origine de la mort il y a deux personnages opposés, un violateur, un non-violateur.) Lune X opossum
p. 338.1	Le serpent-arc-en-ciel dévore tout un camp où un bébé pleure. Serpent-arc-en-ciel DVBC
p. 338.2	Un pêcheur distribue chaque jour du bon poisson à divers oiseaux, dont l'aigle, 17 alors qu'il ne donne à la corneille qu'une espèce de poisson immangeable. A la fin, celle-ci, pour se venger, abat un arbre sacré, violation qui est immédiatement suivie d'une inondation à laquelle les autres personnages n'échappent qu'en se transformant définitivement en oiseaux. (La corneille est violatrice. La raison du comportement du pêcheur à l'égard de la corneille réside évidemment dans le caractère charognard de celle-ci : un charognard ne mange pas de la bonne viande·) Aigle X (CH)
p.341	₡
p.	₡

342	

28 R.M. et C.H. Bemdt 1970 (Gunwinggu)

p. 21	Un orphelin pleurant pour avoir de la nourriture taboue est dévoré par le serpent-arc-en-ciel.Serpent-arc-en-ciel DVBC
p. 22	Les habitants trop bruyants d'un camp déclenchent l'action du serpent qui envoie une inondation. Quelques uns s'échappent, mais ennuyés par un moustique, donnent une tape pour le tuer : le bruit attire l'attention du serpent qui les dévore. Serpent-arc-en-ciel PU, moustique CA
p. 23.1	Deux soeurs fuient avec un enfant leur père à cause du désir incestueux de celui-ci pour la plus jeune. Le serpent dévore le père, puis les autres. Serpent-arc-en-ciel PU
p. 23.2	Une femme qui ne cesse de pleurer est dévorée de même. Serpent-arc-en-ciel DVBC
p. 23.3	₵
p. 23.4	On jette un bâton sur un chien qui fait trop de bruit en rognant son os. Chien Bruit
p. 23.5	L'aboiement d'un chien qui chassait un kangourou amena le serpent à les dévorer tous les deux sur le champ. Chien Bruit
p. 24.1	Deux filles sont ennuyées successivement par les sangsues, les millepattes et les scorpions. Elles sont finalement dévorées par le serpent pour avoir laisser un iguane grésiller sur le feu. Serpent-arc-en-ciel PU, sangsue CA, scorpion CA
p. 24.2	Mythe analogue avec fourmis, scorpions et mille-pattes. Scorpion CA

p. 25.1	₡
p. 25.2	Mythe analogue avec un homme piqué par des scorpions. Scorpion CA
p. 25.3	₡
p. 26	₡
p. 27	Une rivière est créée par le poisson barramundi ou par le serpentarc-en-ciel, qui poursuit afin de les noyer deux dindons qui ont brisé un tabou. (On a déjà vu l'association entre le poisson barramundi et le serpent-arc-en-ciel dans Mountford 1956, pp. 220-22.) Poisson barramundi A serpent-arc-en-ciel, serpent-arc-en-ciel PU, dindon –
p. 44	Gourmandise de la tortue d'eau douce (au long cou) qui en mangeant toute seule suscite les représailles du serpent-arc-en-ciel. (Le caractère attribué à cette espèce de tortue fournit sans doute la clef du mythe RM. et C.H. Berndt 1964, p. 331.1, qui entend sans doute stigmatiser la gourmandise et la sottise de l'échidné comme de la tortue.) Tortue d'eau douce (à long cou) RP
p. 45.1	Chien meurt pour avoir trop mangé. Chien RP
p. 45.2	₡
p. 45.3	L'aigle marin demande à son parent l'arc-en-ciel de tuer ceux qui ne partagent pas avec lui. (L'aigle marin, Djuddjud, est un des oiseaux opposés à la corneille dans R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 338.2. Dans les deux mythes, il est du côté des non-violateurs.) Serpent-arc-en-ciel PU

29 Kupka 1972 (Mythes Gunwinggu et Ivatya)

p. XXXVIII	Ȼ
p. XLI	Ȼ
p. XLVIII	Ȼ
p. LV	Ȼ
p. LVII	Autre version du mythe R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 332. Les passeurs sont une corneille et un aigle. [18] (Ici encore la corneille est du côté violateur.) Crocodile CA
p. LXV	Autre version du mythe Mountford 1956, p. 221. ?
p. LXIX	Ȼ
p. LXX.l	Ȼ
p. LXX.2	Ȼ
p. LXXII	Ȼ
p. LXXIII	Ȼ

30 Toutes les informations sont résumées dans le tableau suivant (même présentation que le tableau p. 147.) [19]

Serpent-arc-en-ciel	–	+	DVBC, PU, CA, A émeu, A barramundi, A eau douce
Moustique	+	+	CA
Crocodile	+	+	OF_2, CA
Pluie	–	–	A eau de mer, ORD
Eau de mer	–	–	A pluie, ORD

Cacatoès [20]	+	+	PU
Grue blanche	–	–	RF
Aigle [21]	+	+	X (RF), X (CH)
Emeu	–	+	A serpent-arc-en-ciel
Poisson barramundi	+	+	A serpent-arc-en-ciel
Echidné	–	–	MS
Soleil	1–,1+	–	VF_2
Lune	–	–	VF_2, OMV, X opossum
Eau douce	+	+	X (ORD), CA, A serpent-arc-en-ciel
Grenouille	+	+	CA
Chien	–	–	INC, X (Pléiades), Bruit, RP
Wallaby	+	+	A (Pléiades)
Opossum	+	+	X Lune
Sangsue	+	+	CA
Scorpion	+	+	CA
Dindon	+	–	–
Tortue d'eau douce [22]	–	–	MS, RP
Ocre rouge	–	–	
Feu	–	–	

31 Les indications tirées de la mythologie sont cohérentes (à une exception près, celle du serpent-arc-en-ciel dont il a été question).

32 Ceci constitue une première vérification.

33 La comparaison entre classification réelle et classification tirée de la mythologie montre que sur 23 éléments comparables, 20 sont classés de même et 3 sont classés différemment (indice de cohérence = 74 %). Ceci ne peut être dû au hasard, et il y a concordance entre la classification et la mythologie. Le résultat ne peut toutefois pas être considéré comme très bon, car, vu la qualité et le nombre des informations mythiques, on aurait pu s'attendre à mieux. Examinons les trois éléments classés différemment, le serpent-arc-en-ciel, l'émeu et le dindon.

34 Le serpent-arc-en-ciel est classé différemment : c'est un écart d'un gros poids. On peut penser que l'entité du serpent mythique est plus complexe dans la région qu'ailleurs. On sait que dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, il est décrit soit comme une entité mâle soit comme une entité femelle ; dans certains rituels, il est assimilé à l'utérus de la grande "déesse mère", etc. Il y a peut-être une double nature du serpent, explicable par la fusion entre deux personnages et on pourrait échafauder toute une série d'hypothèses. Contentons-nous de remarquer que :

1. le serpent n'est classé que chez les Gunwinggu et que R.M. et C.H. Berndt ne reprennent pas l'information dans le livre qu'ils consacrent aux Gunwinggu (1970) comme s'ils l'estimaient non susceptible de confirmation
2. les moitiés nommées Gunwinggu ne sont pas les moitiés originelles, et il est toujours possible qu'il y ait eu un réarrangement de la classification, surtout en ce qui concerne une entité aussi importante que le serpent
3. le serpent n'est pas classé explicitement chez les Tiwi, mais il est dit appartenir à la même place totémique que la grenouille et l'eau douce, [23] bien classées dans la moitié des non-violateurs, ce qui classerait le serpent de même chez les Tiwi. L'émeu est une manifestation du serpent dans la région des Gunwinggu et son mauvais classement est à mettre en relation avec celui du serpent
4. en ce qui concerne le dindon, il est possible que l'animal classé et l'animal du mythe soient différents, les auteurs anglo-saxons appelant "dindon" deux oiseaux très différents, le dindon des fourrés et le dindon des plaines ou outarde.

35 Remarquons que les trois incohérences sont relatives à la classification des Gunwinggu. La cohérence entre mythologie et classification Tiwi est donc de 100 %. [24] Ceci a une grande importance car si nous concevons facilement qu'il y a eu des réarrangements chez les Gunwinggu où les moitiés nommées ne sont pas les moitiés originelles, il en va différemment chez les Tiwi. Chez ces derniers, bien que la classification, comme nous l'avons vu, tende à disparaître, aucune force ne pousse à un réarrangement, c'est-à-dire à un changement de la classification originelle. Dans ce cas la cohérence est totale.

36 Le travail sur la mythologie de l'ouest de la Terre d'Arnhem va par ailleurs nous permettre de confirmer les hypothèses faites dans la première partie sur les moitiés Gunwinggu. Nous avions supposé que les moitiés nommées n'étaient pas originelles. Supposons maintenant qu'elles le soient, afin de montrer qu'une telle hypothèse est contradictoire. Dans cette hypothèse, nous ne pouvons considérer ensemble les Gunwinggu et les Tiwi, puisque la classification en moitiés nommées des premiers est incohérente avec celle des moitiés A et B des seconds. C'est-à-dire que les Gunwinggu et les Tiwi ne peuvent appartenir à la même aire dans cette hypothèse. Il faut donc comparer la classification en moitiés nommées Gunwinggu avec la mythologie de la même tribu et des tribus voisines, en éliminant du corpus les textes relatifs aux Tiwi (Mountford 1958). Pour seize éléments comparables l'indice de cohérence entre classification en moitiés nommées et classification déduite de la mythologie est de 25 %. [25] Il y a donc incohérence complète, et les moitiés nommées ne peuvent être originelles.

NOTES

1. J. Smith 1880 pp. 14 et suiv.

2. Voir M.E.B. Howitt 1902 ; Howitt 1904 (surtout appendice) ; Siebert 1910 ; Horne et Aiston 1924 ; Elkin 1934a ; Curr 1886-87, II, pp. 47-48, etc.

3. Roth 1897 ; Roth 1903, etc.

4. Les mythes concernant Téchidné, dont nous avons déjà parlé, présentent un exemple typique de ce phénomène.

5. Ouvrage qui reprend la quasi-totalité des informations données dans l'article de Ridley en 1873.

6. Oiseau d'Océanie (en anglais bower-bird).

7. Sur la question des clowns en tant que correspondant terrestre du héros mythique trickster, voir L. Makarius 1974, Ch. 6.

8. Le martin-pêcheur se dit en anglais ”laughing jackass” et un mythe australien se réfère, aussi à son ”rire” (Parker 1897, p. 47).

9. Le mythe prétend rendre ainsi compte du curieux mode de reproduction de la dinde de brousse qui enterre ses oeufs comme un reptile au lieu de les couver.

10. Mythe à rapprocher de B. Smyth 1878, I, p. 428. L'interprétation du mythe de Parker (1897, p. 57) selon laquelle les femmes ont dû violer quelque tabou est complètement confirmée par ce qui semble être la version complète du même mythe (Radcliffe-Brown 1923, p. 440.1) chez les Murawari du nord de l'aire Kamilaroi. Dans cette version, le meurtre de ses épouses par la chauve-souris est précédé d'un épisode où celles-ci couchent avec le neveu utérin de leur mari.

11. Dans les ouvrages de la fin du XIXe siècle, les informations sur la vie sexuelle des Australiens sont indiquées en latin, conformément à un usage répandu à cette époque dans les publications où il est question de sexualité.

12. La transformation finale signifie peut-être que le vieil homme est, non pas identique au serpent-arc-en-ciel, mais un medicine man. Nous avons vu que les medicine men ont le pouvoir de se transformer en serpent-arc-en-ciel. Dans ce cas, il n'y aurait bien sûr aucune contradiction.

13. Cet ”aigle”, que R. et C. Berndt appellent ”eagle”, ne semble pas être de la même espèce que celle dont il a été question jusqu'ici, l'*Aquila audax,* appelée en général par les auteurs anglo-saxons ”eagle-hawk” ou ”wedge-tailed eagle”. De plus le mythe rend compte de la poitrine blanche de l'animal, trait que ne possède pas l'*Aquila audax.*

14. Dont l’un est l’aigle, *Aquila audax,* non classé dans la région.

15. Le jabiru est classé contradictoirement dans deux tribus de la région, aussi n’est-il pas nécessaire d’analyser son rôle.

16. Abeilles classées dans les deux moitiés.

17. Même espèce que dans R.M. et C.H. Berndt 1951, p. 165, puisqu’il est désigné par le même terme (en langue Maung) *Marwadi.*

18. Non identifié.

19. Les classifications en moitiés retenues sont celles en moitiés A et B et en moitiés reconstituées, comme il a été expliqué dans la première partie, pp. 49-52.

20. Cacatoès blanc à crête jaune, dont le nom (en langue Gunwinggu) est dans le mythe et dans la classification ngarait ou ngaraidj.

21. Espèce d’aigle non identifiée, mais apparemment différente de l’*Aquila audax* (voir explications précédentes).

22. Dans un mythe comme dans la classification, tortue d’eau douce à long cou.

23. Voir ci-dessus l’analyse de ce mythe (Mountford 1958, p. 42).

24. Ajoutons que le soleil est (—) chez les Tiwi — ce qui est conforme à la mythologie.

25. A comparer avec l’indice de 62 % que l’on obtient avec les moitiés reconstituées sur le même corpus.

5. La question des classifications patrilinéaires

---

1 Nous venons de voir que le principe de l'opposition violateur/non-violateur rendait compte de manière satisfaisante des classifications matrilinéaires. La vérification effectuée sur les deux seules régions où elle était possible a fourni des indices de cohérence tout à fait incompatibles avec le hasard. En même temps, ces résultats montraient qu'il y avait concordance entre classification matrilinéaire et mythologie.

2 Nous allons effectuer le même travail de comparaison à propos d'un certain nombre de classifications patrilinéaires. Le but de cette comparaison est tout différent. Considérant le principe de l'opposition violateur/non-violateur comme acquis et comme faisant le lien entre la mythologie et la classification, nous revenons à la question posée au premier chapitre de cette partie : y a-t-il contradiction entre mythologie et classification patrilinéaire ?

TRIBU KARADJERI (AIRE DE L'OUEST)

3 Dans le premier chapitre, nous avions déjà mentionné un cas incontestable et important d'inconsistance entre mythologie et classification dans l'ouest à classification patrilinéaire. L'opposition mythique entre la corneille et l'aigle ne se retrouve qu'une fois sur deux dans les classifications de l'aire : chez les Kariera qui

connaissent au moins une version de ce mythe, les deux oiseaux sont classés ensemble.

4 Comme les classifications de l'aire sont incohérentes entre elles, on ne peut tenter que la comparaison entre classification et mythologie de la même tribu. Ceci ne peut être fait que pour les Karadjeri dans cette aire.

Corpus

5 Elkin 1930, Piddington 1930, Piddington 1932.

Mythes

Elkin 1930	
p. 351, etc.	₡
Piddington 1930	
p. 352, etc.	₡
Piddington 1932	
p. 380.1	₡
p. 380.2	₡
p. 382	Le chat sauvage mange les cadavres. Il mange trop et meurt. Chat CH, chat RP
p. 383.1	₡
p. 383.2	₡
p. 384	Personnage mythique qui se transforme en prunier et qui punit ceux qui ne veulent pas partager. Prunier PU

p. 385.1	Une outarde collecte une espèce de sauterelle appelée karudu et un hibou collecte une autre espèce appelée mirbili (l'espèce karudu étant considérée comme une meilleure nourriture). Alors que le hibou offre une partie de son butin à l'outarde, ceci n'est pas suivi de réciprocité. Le hibou lui fait peur et lui reproche sa conduite. Les deux oiseaux établissent ensuite séparément des centres totémiques de reproduction de la sauterelle, le hibou pour l'espèce mirbili et l'outarde pour l'espèce kamdu. (Seule la sauterelle karudu est classée et la dernière séquence du mythe l'associe clairement avec l'outarde qui refuse de partager.) Sauterelle karudu A (RP)
p. 385.2	Mythe d'origine d'un bien culturel. ?
p. 387	Une épouse corneille jalouse de la seconde épouse, cacatoès rose, la tue. Corneille MS, cacatoès rose X (MS)
p.388	₵
p. 389	₵
p. 390.1	L'anguille est une des formes prises par Bulaing. (Le serpent mythique aquatique Bulaing, bien qu'il soit spécifiquement dénié qu'il ait quelque rapport avec l'arc-en-ciel, a néanmoins dans les mythes et les croyances des Karadjeri un rôle identique à celui tenu ailleurs par le serpent-arc-en-ciel - voir Piddington 1930). Anguille A serpent-arc-en-ciel
p. 390.2	Des oiseaux marins arrivent au camp de l'aigle et commencent à l'insulter. Querelle. Aigle X (AG)
p. 392	₵

Après la page 395 les mythes sont numérotés :

I	Querelle entre l'opossum et le chat sauvage ?
II	₵
III	Mythe analogue à celui page 385.1 avec le kangourou et le bandicoot. (L'auteur indique qu'il existe une autre version dans laquelle les deux rôles tenus par les animaux sont inversés. On ne peut donc tirer de conclusion quant aux rôles de ces animaux.) ?
IV	Chat charognard. Chat CH
V	₵
VI	₵
VII	₵
VII	₵
IX	₵
X	₵
XI	₵
XII	₵ [1]
XIII	₵
XIV	₵

6 Toutes les informations sont résumées ci-dessous (même présentation que les tableaux précédents).

Chat	–	–	CH, RP

Prunier ou prune	+	+	PU
Sauterelle karudu	+	–	A (RP)
Corneille	–	–	MS
Cacatoès rose	+	+	X (MS)
Anguille	–	+	A serpent-arc-en-ciel
Aigle	–	+	X (AG)

7 Pour sept éléments comparables, l'indice de cohérence est de 14 %, soit l'incohérence complète.

LE KIMBERLEY

8 Les tribus du Kimberley présentent un grand intérêt pour nous et ceci à plus d'un titre. C'est une des rares régions, et la plus vaste de toutes, où il y ait des moitiés patrilinéaires nommées non subdivisées en sections ou sous-sections. Les moitiés ne peuvent donc y être conçues en tant que simples groupements de sections, comme on pourrait le penser pour l'aire précédente. D'autre part, les classifications présentent une relative cohérence et, dans la partie nord-est (tribus des rivières Forrest et Drysdale),la classification n'a pas de signification locale. Ces deux traits rapprochent ces classifications de celles matrilinéaires. Enfin, on dispose d'une bonne documentation sur la mythologie de la région.

Corpus

9 Elkin 1930, Elkin 1933, Kaberry 1935, Love 1936, Capell 1939,Lommel 1949,Lommel 1952, Petri 1954, Hernandez 1961.

Mythes

Elkin 1930	(Tribus de la rivière Forrest et Ungarinyin)
p. 349	Description du serpent-arc-en-ciel ?
p. 350	Id ?
Elkin 1933	(Tribus de la rivière Forrest et Ungarinyin)
p. 455.1	Une sauterelle coupe les pattes postérieures et la queue d'un iguane. ?
p. 455.2	₵
p. 473	Le ”compagnon natif” [2] voit un homme corneille marié avec sa soeur également corneille. Il les chasse et établit la loi d'exogamie. (Il n'est pas évident que l'inceste commis avant l'établissement de la loi représente une violation. L'idée que les corneilles ont dû être chassées implique peut-être leur refus de se soumettre à la loi.) Corneille INC ?
p. 479	₵
Kaberry 1935	(Tribus de la rivière Forrest)
p. 426	Le dindon [3] fait un trou près d'une source. Le ”compagnon natif” ramène de la chasse un kangourou qu'il porte autour de sa taille jusqu'à ce que le dindon lui dise de le porter sur ses épaules (ce qui est la manière correcte de porter ce genre de gibier). Le ”compagnon natif” veut boire, mais le dindon l'en empêche en prétextant que sa belle-mère [4] est là, et il est contraint de boire une eau pleine de poux. Il s'en va ensuite et fabrique toutes les grottes de la région, mais lorsqu'il veut entrer dans l'une d'elles, le dindon prend la place et l'écarte en disant à nouveau que sa belle-mère est là. A la fin le ”compagnon natif” tue le dindon. (Un des nombreux mythes de la région opposant ces deux personnages légendaires. Ici aucune

	interprétation évidente ne se dégage a priori si ce n'est l'association d'un oiseau avec les poux.) "Compagnon natif" ORD, "compagnon natif" X dindon
p. 434	₡
p. 435.1	Un personnage mythique ravit une femme et réussit à distancer ses poursuivants. Il tue un kangourou qu'il porte autour de sa taille. Un oiseau brun lui dit de le porter autour de son cou. (Mythe qui ressemble à celui p. 426. Le premier personnage est violateur et joue le rôle du "compagnon natif" lui-même associé aux poux : le second, l'oiseau brun, joue le rôle du dindon.) Oiseau brun A dindon
p. 435.2	Histoire similaire où le dindon reprend deux femmes qui portent mal un kangourou, etc. ?
p. 435.3	Enfants méchants qui sont envoyés par le vent dans la lune. Vent PU
p. 435.4	Le serpent-arc-en-ciel créa les rivières ; il contrôle la marée et les inondations. Il dit aux Australiens de se peindre avec de l'argile blanche. Serpent-arc-en-ciel A eau, serpent-arc-en-ciel A blanc
p. 435.5	Vol du feu. Crocodile OF_1, perroquet VF_1
p. 435.6	₡
Love 1936	(Tribu des Worora, proches des Ungarinyin)
p. 123	₡
p. 179	Pendant qu'un chasseur rappelle en vain ses chiens, son fils meurt au camp dans une dispute. Il est en colère contre eux, car, sans eux, il aurait pu rentrer à temps arrêter la dispute et éviter la mort de son fils. Il frappe un chien. Chien –

Capell 1939	(Ungarinyin)
p. 386	₡
p. 387	₡
p. 389	Un oiseau Wodoi [5] cache les oeufs de l'aigle pendant son absence. L'aigle poursuit Wodoi mais il est finalement tué par la femme de ce dernier. Wodoi AG, aigle X (AG)
Lommel 1949	(Wunambal) [6]
p. 160.1	Etre mythique Kalaru créateur de l'éclair. Kalaru et l'éclair associés à la couleur jaune. Kalaru A jaune
p. 160.2	Deux crocodiles à l'origine des cérémonies des cicatrices. ?
p. 160.3	Origine de la loi d'exogamie et du rite de défloration des femmes introduits par le "compagnon natif" et origine de la séparation avec la belle-mère introduite par le dindon. (Au début du mythe le dindon est incestueux, mais c'est avant l'établissement de la loi d'exogamie. Pour le rôle du "compagnon natif", comparer Elkin 1933, p. 473 et, pour celui du dindon, comparer Kaberry 1935, p. 426.) ?
Lommel 1952	(Unambal) [7]
p. 18.1	Création par le "compagnon natif" et le dindon ?
p. 18.2	Le "compagnon natif" est toujours plus beau et plus astucieux que le dindon. Opposition de ces deux oiseaux à propos de la création du propulseur, des danses et de la lance. Le "compagnon natif" prend les bons territoires. ?

p. 19.1	A l'origine le dindon avait seul le feu, qu'il gardait dans l'eau. Un petit oiseau (qui est ou bien une incarnation du "compagnon natif" ou bien un animal de sa moitié) sort le feu hors de l'eau pour que le "compagnon natif" puisse désormais en avoir. Dindon OF_1, "compagnon natif" VF_1
p. 19.2	Autre version du mythe du vol du feu sous sa forme la plus classique Crocodile OF_1, Wodoi VF_1
p. 20	Dans sa sottise, le dindon fait cuire le miel. Le "compagnon natif", qui comprend qu'il le gâche, est furieux et l'assomme. Querelle à l'issue de laquelle le dindon frappe son compère sur la tête et le sang coule : c'est pourquoi les hommes de la moitié du "compagnon natif" se peignent sur le corps des bandes rouges. Réconciliation entre les deux oiseaux. Le "compagnon natif" établit la loi que le miel ne doit pas être cuit et va l'enseigner aux hommes. (Thème du miel qui semble insister comme dans toutes les autres versions rapportées par Lommel sur la bêtise du dindon. Nous verrons à propos des autres versions ce qu'on doit en penser.) "Compagnon natif" X dindon, "compagnon natif" A rouge
p. 21	Identique à Lommel 1949, p. 160.3
Petri 1954	(Ungarinyin) [8]
p. 42	₡
p. 43	?
p. 57	Serpent-arc-en-ciel punit un kangourou qui rit de lui. Serpent-arc-en-ciel PU
p. 62.1	Serpent-arc-en-ciel crée la terre ferme. ?
p. 62.2	₡
p. 63	₡

p. 72	₡
p. 74	Dispute entre le ”compagnon natif” et le dindon avec un panier de miel. ”Compagnon natif” X dindon
p. 81	₡
p. 83	Forme classique du mythe d’origine du feu Crocodile OF_1, perroquet VF_1
p. 94	Même mythe que Lommel 1952, p. 20. Mais le rôle du dindon est tenu par l’oiseau Djungun [9] et celui du ”compagnon natif” par Wodoi. Le sang de ce dernier est à l’origine de la couleur rouge ou ocre rouge. Djungun X Wodoi, Wodoi A rouge
Hernandez 1961	(Tribus de la rivière Forrest)
p. 115.1	₡
p. 115.2	Galoru, être mythique représenté comme les Wondjina [10] sans bouche et avec un halo autour de la tête. Esprit de l’eau, il suggère son identité avec le serpent-arc-en-ciel. Il jette des éclairs, et provoque une inondation parce qu’un homme pleurait inconsolablement. Galoru A serpent-arc-en-ciel, Galoru DVBC
p. 118	Description d’Ungur terrible serpent mythique, père de la ”sorcellerie”. ?
p. 119.1	Serpent des rochers associé à l’arc-en-ciel ?
p. 119.2	Chien mythique de proportion monstreuse ?
p. 119.3	₡
p. 124.1	₡
p. 124.2	₡

p. 124.3	Etoile du soir et étoile du matin ?
p. 124.4	?
p. 124.5	Petits enfants jouant dans un endroit défendu envoyés par le vent dans la lune. Vent PU.
p. 125.1	₵
p. 125.2	₵
p. 125.3	₵
p. 126.1	Rivalité entre les deux oiseaux de nuit Wodoi et Djungun. Stupidité de Wodoi à qui Djungun doit toujours faire des remontrances. (Il est tout à fait remarquable que les informateurs Unambal de Lommel aient insisté sur la stupidité du dindon et sur l'intelligence du "compagnon natif" alors qu'ici c'est Wodoi, de la même moitié que le "compagnon natif", qui est stupide, et c'est Djungun, de la même moitié que le dindon, qui est intelligent. L'opposition entre les moitiés n'est donc pas celle entre stupidité et intelligence. Ceci n'est pas pour nous étonner. Nous avons vu que le violateur était un personnage ambivalent à la fois stupide et intelligent, et il doit en aller de même pour la moitié des violateurs. Comme les non-violateurs s'opposent aux violateurs l'ambivalence se retrouve également chez eux.) Wodoi X Djungun
p. 126.2	Mythe du kangourou porté autour de la taille par Wodoi. Djungun le corrige. (Djungun joue le même rôle que l'oiseau brun et le dindon dans Kaberry 1935, p. 426 et 435.1, dans les mêmes tribus ; De même Wodoi joue le rôle du "compagnon natif".) Djungun A dindon, Djungun A oiseau bmn, Wodoi A "compagnon natif"
p. 126.3	Même mythe que Lommel 1952, p. 20 et Petri 1954, p. 94. C'est Wodoi qui essaie de cuire le miel et dont se moque Djungun. (En conformité avec l'inversion stupidité/intelligence, lorsqu'on passe des Unambal ou Ungarinyin chez les tribus de la rivière Forrest, il y a de même

	inversion des rôles entre les moitiés pour ce mythe : Wodoi et Djungun échangent leurs rôles lorsqu'on passe des Ungarinyin à la rivière Forrest.) Djungun X Wodoi
p. 126.4	Chat sauvage a introduit la mort. (Aucune indication ne permet de dire s'il s'agit de OMP ou OMV.) ?
p. 126.5	Forme classique du mythe du vol du feu Crocodile OF_1, perroquet VF_1
p. 127.1	₵
p. 127.2	₵
p. 127.3	₵
p. 127.4	₵

10 Toutes les informations sont résumées dans le tableau suivant (présentation semblable à celle adoptée pour les autres tableaux, mais, comme il y a trois classifications en moitiés sensiblement différentes, elles sont données toutes les trois en 1, 2 et 3 respectivement pour les Ungarinyin, les Unambal et la rivière Forrest) :

	Classification réelle			Classification déduite de la mythologie	
	1	2	3		
Corneille	–			– ?	INC ?
"Compagnon natif"	–	–	–	–	ORD, X dindon, VF_1, A rouge

Dindon	+	+	+	+	X ”compagnon natif”, OF_1
Oiseau brun [11]			+	+	A dindon, A Djungun
Vent	+			+	PU
Serpent-arc-en-ciel			+	+	A eau, A blanc, PU
Eau	+			+	A serpent-arc-en-ciel
Blanc ou jaune	+	+		+	A serpent-arc-en-ciel
Crocodile	–	+	+	+	OF_1
Perroquet					VF_1
Chien	+		–	–	–
Wodoi	–	–	–	–	AG, VF_1, X Djungun, A rouge, A ”compagnon natif”
Aigle			+	+	X (AG)
Kalaru ou Galoru			+	+	A jaune, A serpent-arc-en-ciel, DVBC
Djungun	+	+	+	+	X Wodoi, A dindon, A oiseau brun
Ocre rouge	–	–		–	
Feu	–			–	

11 Le tableau montre que l’indice de cohérence est, pour 12 éléments comparables chez les Ungarinyin, de 50 %, pour 7 éléments comparables chez les Unambal, de 100 %, et pour 11 éléments comparables chez les tribus de la rivière Forrest, de 100 %. Lorsque nous avions discuté de la cohérence entre classifications du Kimberley (première partie), nous avions fait remarquer que chaque

moitié possède trois animaux représentatifs, ce qui faussait la comparaison. Il en va de même ici. Le premier couple d'animaux représentants des moitiés (deux espèces de kangourou) ne figurent pas dans la mythologie. Les deux autres couples sont le "compagnon natif" et le dindon d'une part, Wodoi et Djungun d'autre part. Si nous éliminons ces quatre animaux, qui sont évidemment classés de même puisqu'ils fournissent les noms de moitié, les nouveaux indices de cohérence sont : pour 8 éléments comparables chez les Ungarinyin, de 25 %, pour 3 éléments comparables chez les Unamabal, de 100 %, et, pour 7 éléments comparables chez les tribus de la rivière Forrest, de 100 %.

12 En ce qui concerne les Unambal, nous admettrons que le résultat, établi sur trois éléments, n'est pas significatif. Pour les tribus de la rivière Forrest, nous avons déjà vu (deuxième partie) que la classification est sans signification locale et donc que rien ne s'oppose à ce qu'elle soit l'ancienne classification matrilinéaire. L'indice de 100 % vient donc confirmer cette hypothèse et en même temps nous vérifions une troisième fois que le principe de l'opposition violateur/non-violateur rend bien compte d'une classification matrilinéaire. De plus, le taux est de 100 %, comme pour les Kabi et les Tiwi, ce qui tend à étayer l'idée avancée que la cohérence entre classification matrilinéaire originelle non modifiée et mythologie doit être non pas seulement bonne, mais totale.

13 Pour les Ungarinyin, il y a incohérence totale (25 %) lorsqu'on enlève les animaux représentants des moitiés. Nous voyons donc ici qu'une classification patrilinéaire à signification locale est discordante avec la mythologie. Ce résultat est le même que pour l'ouest, en particulier les Karadjeri, mais il a une portée un peu différente. A l'ouest les moitiés ne sont pas nommées et ne sont que des regroupements de sections : les moitiés et la classification ne

peuvent donc être l'objet d'une conscience collective explicite. Il en va différemment chez les Ungarinyin qui vont jusqu'à tenter de définir un principe de classification (Chapitre). Ainsi, même lorsque la classification patrilinéaire est objet de la conscience collective, et même objet de spéculation, elle est discordante avec la mythologie.

LE NORD-EST DE LA TERRE D'ARNHEM

14 Comme dernier exemple patrilinéaire, je prendrai l'un des groupes les mieux connus, le bloc du nord-est de la Terre d'Arnhem ou Walamba, anciennement appelé Murngin. Les deux moitiés sont nommées Dua et Yiritja. Dans la moitié Dua se trouvent entre autres classés : [12] les menstrues, la jeune fille, la femme d'âge mûr, le prépuce, le sang (menstruel), l'utérus, le clitoris, le pénis et les soeurs Wawilak. Tous ces éléments ont en commun d'être en rapport avec le sang, en particulier menstruel : le sexe féminin de manière évidente, le sexe masculin parce qu'il vient en contact avec ce dernier, la femme entre la puberté et la ménopause parce que menstruante et les soeurs Wawilak parce que menstruantes et violatrices dans le mythe. La couleur rouge est par ailleurs en principe une couleur Dua. [13] Dans l'autre moitié nous ne retrouvons aucun de ces éléments. [14] Si bien qu'il semble assez clair d'après ces éléments que la moitié Dua soit celle de la violation et que le principe violateur/non-violateur rende compte de la classification pour un certain nombre d'éléments évidents. Il y a donc comme une tonalité croissante lorsque nous passons des Karadjeri aux Ungarinyin, puis aux Walamba : chez les premiers, pas de moitiés nommées ; chez les seconds, moitiés nommées sans signification immédiate ; chez les derniers, moitiés nommées semblant mettre enjeu une opposition violation/non-violation. Nous

allons voir que même dans ce dernier cas, il y a discordance entre la classification réelle et celle déduite de la mythologie.

15 La documentation sur la mythologie de la région est assez abondante, [15] et il serait un peu long de la passer en revue. On peut recourir à une autre méthode. Pour prouver qu'une proposition générale est vraie, il est nécessaire de montrer que dans tous les cas elle l'est ; pour prouver qu'elle est fausse il suffit en toute rigueur de montrer qu'elle est telle dans un seul cas. Comme nous voulons montrer que la classification est discordante avec la mythologie, il suffira de montrer qu'elle est telle pour un certain nombre d'exemples.

16 Dua devrait être la moitié de la violation, et Yiritja celle de la non-violation. Dans un mythe, [16] le cafard est associé aux poux et urine dans la mer qui devient salée : il s'oppose au wallaby. Or le cafard est Yiritja et le wallaby Dua. L'échidné vole la femme d'un autre et se fait transpercer de lances ; [17] ailleurs il s'identifie à Bamapama le trickster. [18] Or il est Yiritja, alors que celui qui se fait voler sa femme dans le premier mythe et se venge conformément à la loi tribale est Dua. L'oiseau jabiru ne laisse que la viande maigre à son beau-père l'émeu. [19] Or le jabiru est Yiritja. Nous avons déjà parlé du mythe des soeurs Wawilak dévorées par Yurlunggur, le serpent-arc-en-ciel ; [20] les Wawilak sont bien classées, mais Yurlunggur est Dua. Ces six cas de mauvais classement sont assez éloquents. Ajoutons que Warner parle d'un serpent-arc-en-ciel appelé Buroolo [21] classé Yiritja. Le serpent-arc-en-ciel, sous deux noms différents, se trouve donc classé à la fois dans chacune des moitiés. De même l'éclair est classé dans chaque moitié, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il est associé au serpent-arc-en-ciel : de même le feu. Nous retrouvons ici un trait déjà rencontré dans le cas des classifications

patrilinéaires, trait qui vient souligner l'inconsistance de ces classifications.

NOTES

1. Mythe avec animal classé à la fois dans chaque moitié.

2. Le "compagnon natif" ou oiseau brolga *(Grus rubicundus)* est un animal représentant une moitié qui revient souvent dans la mythologie du Kimberley. Il est en général indiqué dans les textes par le nom qui le désigne dans ces tribus et transcrit : Kerengalo, Kuranguli, Garanggula ou Grauunda.

3. Autre animal important. Nom : Panar, Banar ou Djidja.

4. Parente taboue, il s'agit de la mère de sa femme.

5. Autre animal de moitié, oiseau de nuit ou genre de pigeon des rochers ou oiseau associé à la pluie. Désigné dans les textes par les termes de Wodoi, Wotoi ou Wode.

6. Identique à Unambal.

7. Seuls les mythes du chapitre "Totémisme classificatoire" sont analysés.

8. Mythes numérotés par Petri.

9. Autre oiseau de moitié (opposé à Wodoi). Nom : Djungun, Djerengar, Djerengor, Dschrngr.

10. Etres mythiques faisant l'objet des célèbres peintures sur rochers du Kimberley.

11. Oiseau non identifié et dont on ne connaît pas le nom vernaculaire. Mais comme il est mentionné dans le même texte (Kaberry 1935) à la fois dans le mythe et dans la classification, il est légitime de penser qu'il s'agit bien d'un seul et même oiseau.

12. D'après Warner 1937.

13. Kupka 1972, p. 11. De même pour le jaune pour la moitié Yiritja.

14. Sauf un : testicule d'un homme mythique mordu par un poisson-chat appartenant lui-même à Dua.

15. Pour ne citer que les livres, à l'exclusion des articles : Warner 1937, R.M. Berndt 1951, R.M. Berndt 1952, Mountford 1958, Kupka 1972, etc.

16. Warner 1937, p. 533.

17. Ibid., p. 538

18. Ibid., p. 549.

19. Ibid., p. 543, R.M. et C.H. Berndt 1964, p. 333.

20. R.M. Berndt 1951, p. 19.

21. Warner 1937, p. 541.

6. Comment ces résultats viennent confirmer les conclusions historiques et réponses a quelques objections

1 Nous pouvons maintenant mesurer le chemin parcouru depuis le début de cette troisième partie. Nous avions posé tout naturellement que la classification matrilinéaire réputée ancienne devait s'enraciner dans l'ensemble de la culture, en particulier dans cette région de la culture douée d'inertie qu'est l'ensemble des mythes, contes et légendes. A l'inverse le caractère récent de la classification patrilinéaire devait rendre celle-ci incompatible avec la profondeur historique de la mythologie. Autrement dit, on devait pouvoir retrouver, en comparant mythologie et classification, l'essentiel de nos conclusions. Telle était la question de départ.

2 Il fallait tout d'abord approfondir la question du rapport entre mythologie et classification ; il fallait dégager les principes, c'est-à-dire un mode de correspondance permettant de passer de Tune à l'autre. Partant de l'opposition entre l'aigle et la corneille, nous avons cru pouvoir montrer que l'opposition mise en jeu par les moitiés était celle entre violateurs et non-violateurs, et nous avons construit une liste des rôles permettant de passer de la mythologie à la classification. Tout ceci s'étant effectué sans autre contrôle que

celui de l'apparente logique de l'enchaînement des idées, il était ensuite nécessaire de vérifier que les rôles tenus par les protagonistes dans la mythologie les répartissaient bien en violateurs et non-violateurs, ce qui fournissait la clef de la classification dualiste. Nous avons vérifié que c'était le cas pour les deux régions à classification dualiste matrilinéaire où la vérification était possible, à savoir la région des aires Kamilaroi, Emon et de la côte est et la région du nord-ouest de la Terre d'Arnhem. Nous avons vu également que c'était le cas pour les tribus de la rivière Forrest dont on doit penser que la classification patrilinéaire n'est en réalité que l'ancienne matrilinéaire inchangée. Nous avons même vu que la comparaison mythologie/classification, effectuée sur la même tribu, lorsque rien ne permet de penser qu'il y a eu quelque changement dans la classification originelle, fournissait à chaque fois que cette comparaison était possible – Kabi, Tiwi, rivière Forrest – un indice de 100 %. Ajoutons que, l'analyse des principes de la classification ayant été conduite principalement à partir du sud-est au sens large, on peut penser que les principes dégagés doivent rendre compte des classifications de cette zone.

3 Revenant à la question de départ, nous avions déjà répondu au premier volet de la question concernant les classifications matrilinéaires. L'ensemble des contes, mythes et légendes est doué d'une certaine rémanence et porte le témoignage d'un certain passé. En montrant que les classifications matrilinéaires étaient étroitement liées à cet ensemble, nous avons également montré que celles-ci sont liées à une certaine profondeur historique, ce qui est propre à étayer la thèse de leur caractère originel. En ce qui concerne les classifications dualistes patrilinéaires, les conclusions de la première partie étaient qu'elles devaient résulter d'un bouleversement des classifications matrilinéaires originelles. Il

s'ensuit qu'elles doivent être disjointes de l'ensemble mythique qui n'a pas évolué avec la même rapidité pour s'adapter aux nouvelles classifications. Si cette thèse de la nouveauté des classifications patrilinéaires est vraie, alors le mode de correspondance entre mythologie et classifications matrilinéaires, mode de correspondance défini par le principe de l'opposition violateur/non-violateur et par la liste des rôles, ne doit plus s'appliquer dans le cas patrilinéaire. C'est ce que nous avons vu sur trois exemples, les Karadjeri, les Ungarinyin et le nord-est de la Terre d'Arnhem.

4 Toutefois nous n'avons pas encore répondu complètement à la question relative à ces classifications patrilinéaires. Il est clair que les principes qui s'appliquent bien aux classifications matrilinéaires ne s'appliquent pas aux classifications patrilinéaires. Il est vrai que ceci est en conformité avec nos conclusions de la première partie, car il serait pour le moins inquiétant de trouver que les classifications, avant et après bouleversement, obéissent aux mêmes lois, c'est-à-dire finalement qu'il n'y a pas eu bouleversement. Mais le fait que les classifications patrilinéaires ne suivent pas les principes dégagés et vérifiés sur les classifications matrilinéaires ne prouve pas qu'elles n'en suivent pas d'autres encore inconnus. Ce fait ne prouve donc pas non plus que les, classifications patrilinéaires sont en contradiction avec la mythologie, contradiction propre à démontrer l'existence historique du bouleversement. Il faut répondre à cette objection.

5 On pourrait tout d'abord rappeler l'opposition entre la corneille et l'aigle dans les mythes de l'ouest, opposition simple qu'il semblerait naturel de retrouver dans les classifications. Comme ce n'est pas le cas pour les classifications patrilinéaires de la même région, [1] il est bien improbable qu'il y ait un rapport précis entre mythologie et classification patrilinéaire. De même, le mythe du vol du feu à son

propriétaire originel le crocodile se retrouve partout dans le Kimberley. [2] On pourrait également souligner qu'une telle objection a beau jeu de faire appel d'une manière purement gratuite et spéculative à un principe possible totalement inconnu. Car nous avons déjà examiné un certain nombre de principes [3] – comme l'opposition terre/eau ou stupide/intelligent – avancés par les membres des tribus eux-mêmes pour rendre compte des classifications patrilinéaires, et nous avons vu que ces principes étaient inadéquats à la réalité classificatoire. Ajoutons que l'incohérence entre les classifications patrilinéaires de tribus culturellement proches et donc devant posséder un fond mythique commun n'est guère de nature à faire accréditer l'idée qu'elles obéissent à un principe. L'aspect local de ces classifications laisse plutôt penser que les raisons du classement résident dans la répartition territoriale des centres totémiques, phénomène matériel plus difficile à réguler par un principe que la classification désincarnée matrilinéaire. Tout ceci fournit des éléments de réponses, mais certaines données permettent d'aller plus loin.

6 En réalité, le principe de l'opposition violateur/non-violateur est présent dans les classifications patrilinéaires, bien qu'il ne les structure pas. Dans le nord-est de la Terre d'Arnhem, nous avons vu [4] que la couleur rouge de la moitié Dua s'oppose à la couleur jaune de la moitié Yiritja, comme la violation à la non-violation. Dans cette région, un certain nombre d'éléments sont bien classés et ce ne peut être l'effet du hasard, car ces éléments sont les plus évidents et les plus simples à classer de par leur rapport privilégié au sang menstruel. Tout se passe donc comme si les agents sociaux gardaient un souvenir vague du principe de rangement. Mais cette conscience affaiblie ne peut s'attaquer à l'ensemble de la classification patrilinéaire qui s'est imposée à elle, et elle s'est bornée à séparer les

éléments les plus évidents : le sang menstruel, le sexe féminin, etc. d'un côté du rouge, du jaune de l'autre. On remarquera qu'il en va de même chez les Ungarinyin : d'un côté le blanc ou le jaune, de l'autre le rouge et le feu [5]. Les animaux représentatifs des moitiés sont aussi bien classés : Wodoi et le "compagnon natif" violateurs avec le rouge, Djungun et le dindon, leurs opposés, avec le blanc ou le jaune. [6] Les Ungarinyin possèdent un autre couple d'animaux de moitiés : le kangourou rouge et le kangourou gris. Aucun mythe ne permet de caractériser le kangourou rouge comme violateur, mais il est probable qu'il devait être vu comme tel à cause de sa couleur. Aussi n'est-il pas inintéressant de constater que dans cette hypothèse chaque kangourou est également bien classé. A l'inverse sont mal classés les protagonistes du mythe du vol du feu, crocodile et perroquet, mythe dont l'interprétation non évidente est propre à se perdre rapidement. Bref, dans les classifications patrilinéaires, l'ancien principe d'opposition violateur/non-violateur, par l'intermédiaire de l'opposition rouge/non-rouge qui semble n'être que son reflet pauvre et trivial, parvient encore à classifier quelques éléments.

7 Les Ungarinyin disent que le principe de classification est celui de l'opposition stupide/intelligent. Il n'en est rien, mais le fait de formuler un pareil principe semble montrer qu'il reste dans la conscience tribale quelque chose de l'idée que la classification doive se faire en fonction de la notion de violation, caractérisée par l'ambivalence stupide/intelligent. Ce principe apparaît comme un reflet dénaturé de l'ancien où la violation avait une position centrale. On pourrait être tenté de dire la même chose de l'opposition entre sang passif et sang actif que Von Brandenstein croit pouvoir mettre à jour chez les Kariera de l'ouest. Ce principe, qui prétend classer les éléments selon la nature de leur sang,

pourrait bien n'être qu'un bref rappel de l'ancien où la violation, ou le sang, était la clef de la classification. A propos des Unambal, Lommel, après avoir raconté le mythe de l'introduction de la loi d'exogamie par Kuranguli (ou le "compagnon natif") alors que Banar (ou le dindon) pratiquait l'inceste, [7] écrit : "Depuis ce temps, les hommes de la moitié Kuranguli sont meilleurs que ceux de la moitié Banar, parce qu'aucun d'entre eux n'a commis la faute de coucher avec sa mère. Ils sont plus beaux et meilleurs que ceux de Banar, lesquels passent aujourd'hui encore pour débridés et tentent de rompre la loi instaurée dans les temps primordiaux. Encore à l'heure actuelle, les gens de la moitié Kuranguli sont les gardiens de la loi. Les aborigènes prétendent qu'on peut reconnaître de loin les gens de la moitié Banar à leur conformation balourde et, en outre, il est dit que ce sont principalement les hommes et les femmes de la moitié Banar qui s'attirent les maladies." Le texte insiste sur la violation de la loi comme le propre d'une moitié à l'exclusion d'une autre ; la mauvaise conformation et les maladies résultent également de la violation, et l'idée qu'elles sont le propre d'une moitié va dans le même sens. La thèse ici présentée, comme quoi les éléments sont classés selon le principe violateur/non-violateur, ne suppose à aucun moment que les hommes d'une moitié soient plus violateurs que ceux de l'autre, mais le fait qu'une telle supposition soit formulée par les membres mêmes de la tribu est particulièrement significatif pour nous. Le cas des Unambal montre à l'évidence que le principe de la violation est également présent dans les tribus à classifications patrilinéaires. Il est d'ailleurs remarquable que le seul cas où ce fait ait été rapporté soit patrilinéaire.

8 Dans la mesure où le principe semble subsister, il y a donc bien contradiction, contradiction entre le principe qui tend à s'appliquer et les classifications qui ne lui obéissent pas, contradiction entre

mythologie et classification pour autant que le principe cherche toujours à faire correspondre l'une et l'autre. Si le principe ne s'applique plus dans les classifications devenues patrilinéaires, c'est évidemment parce qu'il y a eu bouleversement. Dans la mesure où le principe subsiste, il tend à réarranger partiellement la classification pour éliminer ce qui paraît le plus choquant à la conscience tribale, mais il ne peut réorganiser l'ensemble de la classification sans revenir à l'ancienne classification matrilinéaire. Et ce principe impuissant va tout naturellement tomber en désuétude ou bien, devenu incompréhensible dans les conditions nouvelles, il va se métamorphoser en principes dégénérés, rouge/non-rouge, stupide/intelligent, etc. En même temps, la contradiction va s'atténuer, et c'est un des facteurs qui rend difficile sa mise à jour.

9 La contradiction peut se résoudre en éliminant le principe, mais il en irait de même en supprimant la classification. Dans la deuxième partie, nous avons vu que, chez certaines tribus à lignes patrilinéaires, les moitiés n'existaient pas. Nous avons vu qu'une des raisons qui pousse à la suppression des moitiés est la contradiction qui existe entre la classification et son aspect local. La contradiction entre la classification et les principes (ou la mythologie) en est une autre. Dans les tribus de l'ouest, ce n'est peut-être pas sans raison que les moitiés patrilinéaires, qui ont pourtant un rôle local et cérémoniel, ne sont pas nommées. [8] La classification et son aspect local y sont bien intégrés et il n'y a pas de contradiction à ce niveau, mais nous savons que les oppositions mythiques ne se retrouvent pas dans la classification. Et le plus simple pour éviter de rendre compte de ce qui est gênant est de ne pas en parler, c'est-à-dire de ne pas le nommer.

10 Le travail sur les principes et la mythologie va par ailleurs permettre de préciser l'interprétation du taux de cohérence entre

classifications.

11 L'objection la plus simple à notre interprétation consistait à dire que la cohérence s'explique par la diffusion d'une même classification. [9] L'objection est grave, car si les classifications pouvaient résulter d'une diffusion récente qui entraînerait la cohérence, ce seraient les classifications cohérentes qui seraient récentes alors que les classifications incohérentes seraient telles parce qu'elles seraient restées en marge du courant de diffusion et, étant donc antérieures à la diffusion, seraient les plus anciennes. La cohérence serait donc l'indice, non de l'ancienneté, mais de la nouveauté. Or, nous savons maintenant que les classifications cohérentes entre elles sont également étroitement liées à un fond mythique. Il aurait donc fallu que la diffusion non seulement impose la même classification à tout un ensemble de peuples, mais encore balaye complètement tous les éléments folkloriques de ces peuples pour les remplacer par la mythologie correspondant à la classification. Quand on sait que même une religion comme le christianisme, liée à une volonté politique centralisée, n'a pas pu éliminer dans l'antiquité méditerranéenne les croyances et les légendes païennes, on conçoit difficilement que tel ait pu être le cas en Australie. La concordance avec la mythologie des classifications cohérentes renforce l'idée que leur cohérence doit s'expliquer par leur rattachement commun à une vieille classification souche.

12 On pourrait également supposer que si ce ne sont pas les classifications qui ont diffusé, ce sont les principes. L'application de ces principes par les différentes tribus d'une même région culturelle et donc partageant le même fond mythique fournirait des classifications cohérentes entre elles et concordantes avec la mythologie. Cette objection ne nous gêne que dans la mesure où elle fait appel à une diffusion récente. Or nous avons vu très brièvement

que l'opposition violateur/non-violateur, sous la forme chasseur/charognard, semblait se retrouver dans les oppositions nord-américaines aigle/corbeau et chat sauvage/coyote. Les principes semblent bien plutôt appartenir à un vieux tond commun aux premières sociétés humaines. Mais seul un travail identique à celui-ci appliqué au rapport entre la mythologie et la classification en Amérique du Nord permettrait, s'il montrait que les classifications sont régies par le même principe, de réfuter définitivement cette objection.

13 Comme les classifications cohérentes sont à principes, on pourra objecter que l'interprétation historique du taux de cohérence tombe et que la cohérence s'explique par les principes.

14 En fait les principes ne permettent jamais de dire a priori, c'est-à-dire à partir de la seule connaissance naturaliste ou scientifique des éléments classés, la classification. Les principes (c'est-à-dire la liste des rôles) sont opérants à partir d'une région culturelle (contes, mythes, légendes, rites, etc.) qui représente déjà une interprétation par la société de la réalité objective. C'est dire que la donnée des principes ne détermine pas la classification. Nous avons d'ailleurs vu trois régions où les mêmes principes étaient appliqués et où les classifications étaient pourtant différentes. Le fait qu'il y ait principes ne fait donc que renvoyer la cohérence des classifications de différentes tribus à la cohérence culturelle de ces tribus, ce qui dénote leur origine historique commune.

15 Enfin on pourrait objecter que les classifications matrilinéaires sont cohérentes parce que à principe et que les classifications patrilinéaires sont incohérentes parce que sans principe : les unes seraient *par nature* à principe et les autres sans principe, et cette nature différente de la classification selon qu'elle est matrilinéaire ou patrilinéaire serait seule en mesure d'expliquer la différence de

cohérence entre les unes et les autres sans qu'il soit besoin de faire référence à un quelconque passage historique de la matrilinéarité à la patrilinéarité. A cela on peut tout de suite rétorquer en posant la question : qu'est-ce qui, dans cette hypothèse, fait que les classifications matrilinéaires et celles patrilinéaires sont différentes par nature ? C'est-à-dire, pourquoi les unes répondent-elles à un principe et pas les autres ? Il est exact que la cohérence (ou l'incohérence) s'explique par l'action (ou l'absence d'action) de principes, mais cette action (ou non-action) doit aussi être expliquée. L'hypothèse du passage au patrilinéarisme, telle que nous l'avons développée, permet de l'expliquer : le passage se fait dans des formes telles (comme par exemple la division en deux de la classification dualiste matrilinéaire pour obtenir une classification quadripartite) qu'il bouleverse la classification, rendant tout principe inapplicable à la classification patrilinéaire. [10] Le fait que la cohérence soit liée à l'existence d'un principe n'exclut pas l'explication historique, car c'est l'histoire qui permet de comprendre pourquoi ce principe peut ou ne peut pas agir. D'autre part, nous avons précédemment montré que le principe violation/non-violation était présent dans les classifications patrilinéaires mais ne les structurait pas. C'est même exclusivement parmi ces dernières que le principe est apparent, quoique sous des formes abâtardies, à l'observation ethnographique. Il n'y a donc pas de différence de *nature* entre classification patrilinéaire quant au principe, et les contingences de l'histoire expliquent seules l'échec de la nécessité du principe dans le cas patrilinéaire.

NOTES

1. Voir Ch. 1.

2. Voir Ch. 5, ”Le Kimberley.”

3. Voir Ch. 2.

4. Voir Ch. 5, ”Le nord-est de la Terre d’Arnhem”.

5. Voir tableau Ch. 5 p. 173. Et aussi pour les Unambal.

6. Voir tableau Ch. 5 p. 173. Et aussi pour les Unambal.

7. Voir Ch. 5, ”Le Kimberley”, Lommel 1952, p. 21.

8. Il est vrai que dans le nord-ouest de la Terre d’Arnhem (moitiés des Tiwi et moitiés reconstituées) les moitiés matrilinéaires ne sont pas nommées. Mais cette région est un îlot matrilinéaire dans le nord et, comme nous pensons qu’il y a évolution des systèmes à moitié matrilinéaires vers les systèmes à moitiés patrilinéaires, il n’est nul besoin d’expliquer par quelque raison particulière que les moitiés matrilinéaires tombent en désuétude.

9. Voir première partie, Ch. 1, pp. 13 et 49.

10. Cette même hypothèse rend compte également des cas où le passage se fait dans des formes telles qu’il n’engendre aucun bouleversement. Tel est le cas, par exemple, des tribus de la rivière Forrest où aucune cause de bouleversement (existence de section avec classification quadripartite ou signification locale de la classification) n’existe.

7. Compléments

1 Dans la présente étude, la mythologie sert uniquement de révélateur : elle n'est que le moyen qui permet de révéler comment chaque animal est vu au sein de chaque culture. La question de savoir ce qu'est la mythologie et quelles fonctions elle remplit dans la société est complètement en dehors de mon propos. La mythologie n'a pas donné lieu à une nouvelle interprétation systématique à travers les catégories de violation et de contre-violation, mais ces catégories ont simplement permis de faire parler les mythes, contes et légendes, conçus comme matière première de l'étude et non comme son objet. Certains mythes se prêtent bien à l'opération : ceux dont le récit tourne autour d'une violation, montrant en même temps la réalité et l'importance de cette notion. Tels sont par exemple les mythes d'opposition de l'aigle et de la corneille, un grand nombre de mythes relatifs au serpent-arc-en-ciel, les mythes de tricksters, etc. [1] D'autres mythes ne concernent pas principalement la violation, mais racontent incidemment au cours de leur récit comment un personnage que l'on retrouve dans la classification a violé la loi. De ceux-ci nous n'avons retenu que ce dernier aspect, qui, bien que secondaire, pouvait seul nous intéresser. Enfin d'autres mythes ne comportent aucune violation, et visiblement leur objet est tout autre. Tels sont par exemple les mythes de type migratoire, qui racontent les voyages d'un groupe totémique ou d'un héros culturel. De ceux-ci, nous n'avons rien dit. Il est donc clair que les précédentes analyses n'épuisent pas la question

de l’interprétation de la mythologie, ni n’ont jamais prétendu le faire.

2 Lorsque les contes, mythes et légendes ont pour principal objet la violation, ils servent à exposer la loi de la tribu, ils aident les jeunes à l’apprendre, et, comme la violation est souvent suivie dans le récit de quelque sanction réelle ou mythique, ils contribuent à la faire respecter. En plus de cette fonction quelquefois explicite dans le texte du récit, elle est peut-être, lorsque la mythologie est concordante avec la classification, un des facteurs d’apprentissage et de mémorisation de la classification. Cette possible fonction n’a fait l’objet d’aucune observation de terrain, soit qu’elle joue au niveau simplement intuitif des associations d’idées sans jamais être formulée de manière explicite par les intéressés, soit qu’elle ait existé auparavant et qu’elle soit tombée en désuétude avec la décadence générale de l’organisation en moitiés, soit tout simplement qu’elle ait échappé à l’attention des observateurs, cette fonction ne pouvant de toutes façons être détectée que dans le cas des classifications matrilinéaires. Ce problème rejoint celui de savoir comment le principe violateur/contre-violateur est opératoire alors qu’aucun ethnologue ne l’a mis à jour sur le terrain : soit qu’il joue de manière inconsciente, soit qu’il ne représente qu’une survivance d’un état passé de la société dans lequel la classification dualiste aurait eu un plus grand rôle et dont le principe aurait pu être connu par les intéressés, soit qu’il soit toujours connu des Australiens et que cette connaissance ait échappé aux ethnologues. En l’absence de toute information sur la question, la discussion ne peut rester que spéculative.

3 Lors de la caractérisation de chaque animal en violateur ou contre-violateur, nous n’avons postulé à aucun moment que le même animal devait être vu de manière identique d’une société à l’autre, ou que la

signification d'un animal était la même d'un bout à l'autre du continent. Si nous avons trouvé que certains éléments, corneille, échidné, ocre rouge, serpent-arc-en-ciel, etc., semblaient toujours avoir la même valeur, c'est sur la base des faits australiens et non en fonction de positions philosophiques a priori. Encore ces généralisations ne sont-elles valables que pour l'Australie. Il n'y a pas de symbolisme universel, et, s'il restait un doute sur la question, il suffit de remarquer que, si c'était le cas, toutes les classifications obéissant au principe violateur/non-violateur devraient être identiques entre elles. Les différentes classifications matrilinéaires se répartissent en groupes homogènes (les aires et regroupements d'aires de la première partie) distincts qui correspondent ainsi à autant de visions ou d'interprétations de l'environnement irréductibles entre elles. Par ailleurs, nous avons vu plusieurs exemples d'animaux ou d'objets inanimés qui étaient appréhendés tantôt comme violateurs tantôt comme non-violateurs lorsqu'on changeait de culture, et il n'y a pas lieu d'y insister davantage. Il résulte de cette absence de symbolisme universel qu'il n'est jamais possible d'établir le caractère violateur ou non-violateur d'un animal dans une culture en s'appuyant sur la position qu'il occupe dans une autre culture.

4 L'importance de la violation des interdits a été soulignée par L. Makarius et je me suis appuyé en grande partie sur ses travaux pour tout ce qui touchait à cette notion. Toutefois cet auteur s'est principalement intéressé à la violation délibérément effectuée dans des buts d'efficacité magique et au complexe d'idées qui lui est associé alors que le traitement des mythes ici présenté laisse de côté le caractère intentionnel ou non de l'acte et l'éventuelle finalité de la violation. Quant à la notion de contre-violation, elle est étrangère aux écrits de L. Makarius et pourrait même sembler contradictoire

avec certaines de ses analyses, comme celle du clown rituel par exemple. Le clown, personnage rituel bien connu des tribus indiennes de l'Amérique du Nord, y est analysé comme un violateur d'interdits, et ses différentes fonctions sont expliquées dans ce contexte. Or, une des fonctions qui lui incombent est de faire régner l'ordre : les clowns sont "chargés de la tâche de faire respecter les interdits et d'assurer l'ordre et la discipline" ; ils "font la police" en infligeant si besoin est des châtiments et en punissant les délinquants. [2] La "fonction punitive" se trouverait donc du côté violateur, rendant ainsi inconsistante la notion de contre-violation construite autour de la répression des violations d'interdits. Pour résoudre cette apparente contradiction, il suffit de remarquer que tandis que la "fonction punitive" s'incarne dans des personnages violateurs *réels,* comme le clown rituel ou le roi magique, elle est absente des personnages violateurs *mythiques :* il n'en existe aucune trace dans l'analyse [3] du héros trickster qui est un personnage mythologique et, dans les mythes australiens que nous avons analysés, nous n'avons rencontré aucun violateur qui réprime ni aucun punisseur qui transgresse. Les deux aspects se confondent dans la réalité, non pas seulement parce que le réel est complexe, mais en raison d'une certaine logique propre à la violation délibérée des interdits ainsi que l'a montré L. Makarius. Mais ceci n'entraîne aucune confusion au niveau conceptuel. Que les deux aspects, violateur et contre-violateur, ne soient pas séparables dans la réalité contradictoire du violateur en chair et en os, n'interdit pas de concevoir que ces deux aspects, conceptuellement distincts et opposés, aient pu structurer la classification dualiste et soient maintenus séparés au niveau mythique.

5 Le principe de la classification violateur/non-violateur n'est en aucune manière une opposition manichéenne entre le bien et le mal.

Si on était tenté d'identifier la violation avec le mal (car il est mal de violer la loi), il suffit de rappeler que les héros civilisateurs se recrutent parmi les violateurs : c'est donc grâce à la violation que l'humanité possède quelques biens aussi nécessaires que le feu, l'eau, etc. Les mythes, d'ailleurs, semblent remercier et honorer les violateurs que sont les voleurs de feu, de l'eau, etc. On leur sait gré aussi de débarrasser la terre des monstres. Mais la violation n'engendre pas que le bien : elle engendre aussi les maladies, les sanctions surnaturelles, la mort et les calamités. Ambivalence du violateur qui se reflète dans son contraire, le contre-violateur.

6 L'opposition violateur/non-violateur ne se confond pas non plus avec une opposition morale, bien qu'elle puisse prendre cet aspect. La violation de la loi est condamnable et elle est condamnée, mais pas toujours. L'animal qui dans les mythes vole le gibier ou couche avec ses belles-mères est réprimandé et éventuellement puni. Mais le héros civilisateur qui tue les monstres et vole le feu pour les hommes est loué, bien que certains indices des mythes montrent qu'il devrait être châtié. Le violateur est ambivalent ; ambivalent aussi est le jugement que l'on porte sur ses actes. C'est *grâce à lui* que l'humanité possède le feu. C'est *par sa faute* que la mort existe. Finalement c'est en fonction de l'efficacité que l'on juge son action : s'il en résulte une bonne chose pour l'humanité c'est bien, sinon c'est mal. Conception profondément amorale. Si à propos des mythes on demande "quelle est la morale de l'histoire ?" force est bien de constater que de très nombreux mythes n'en ont pas, car c'est le violateur qui triomphe. Chaque violation entraîne une lutte entre le violateur et un contre-violateur, lutte dont l'issue n'est jamais donnée d'avance : le succès du violateur justifie la violation. Il faut s'abstenir de la violation, non pas en raison de son caractère immoral, mais en raison du danger que court le violateur et que

celui-ci fait courir à la collectivité : danger d'être anéanti par le contre-violateur.

7 Le principe de l'opposition violateur/non-violateur n'a rien à voir avec une hiérarchie en inférieur/supérieur. Il pourrait sembler qu'un côté, étant chargé de réprimer les infractions de l'autre, se trouve de ce fait placé au-dessus de lui. Une fois écartée l'interprétation moralisante du principe, qui pourrait attribuer au côté non-violateur une supériorité toute morale, il suffit de remarquer qu'aucun côté ne domine l'autre. Dans la lutte qui les oppose, tantôt l'un tantôt l'autre est victorieux. La puissance des contre-violateurs (grands prédateurs, monstres, serpent-arc-en-ciel, etc.) est grande, mais la violation des tabous est source de pouvoirs magiques. Fort de ceux-ci, le violateur est faible aussi, car toujours condamné à plus ou moins long terme, en raison de l'intervention contre lui de contre-violateurs de plus en plus puissants. Faible et fort à la fois, il est inférieur et supérieur en même temps, comme il est stupide et intelligent. Dans une tribu la corneille violatrice passe pour être beaucoup plus rusée que les hommes de l'autre moitié alors que dans une autre les gens d'une moitié sont méprisés en raison de l'inceste qu'ils ont commis ; dans une même région les deux oiseaux représentant les deux moitiés sont caractérisés comme stupides ou intelligents de manière inverse lorsqu'on passe d'une tribu à l'autre. [4] De par la logique du principe de classification, aucune supériorité d'une moitié sur l'autre ne peut s'établir de manière définitive : il peut seulement y avoir des tentatives avortées et contradictoires qui, en s'appuyant sur un seul aspect de la réalité, essaient de dessiner une hiérarchie. En droit, aucun côté n'est supérieur à l'autre, et s'il est vrai que le côté non-violateur est chargé de réprimer l'autre, on pourrait dire que ce dernier est chargé d'une tâche aussi importante, celle de transgresser la loi.

Tous deux remplissent des fonctions tout aussi nécessaires. La répression contre-violatrice est nécessaire pour assurer un certain respect des lois, respect sans lequel la société s'effondrerait. Mais l'autre côté est tout aussi indispensable : on y trouve les fonctions sexuelles et l'enfantement nécessaires à la reproduction de la société, on y trouve des héros culturels qui ont purgé la terre de monstres, qui ont apporté le feu et l'eau, etc. Personne ne souhaite que l'un d'entre eux triomphe définitivement de l'autre et, à ma connaissance, aucune croyance australienne n'indique que tel sera le cas à la fin des temps. Comme dans la vieille conception chinoise du Yin et du Yang, seule l'unité entre les deux a un sens, seule leur union est la vie. On pourrait même se risquer à dire que la voie juste ne cherche pas à éliminer toute violation, mais à la maintenir dans des limites acceptables.

8 Dans un certain nombre de régions d'Australie, en sus des divisions éventuelles en moitiés, sections, etc., la tribu se trouve naturellement divisée en deux sur la base du sexe et chacune de ces divisions se trouve associée à un ou plusieurs animaux ou végétaux que les anthropologues ont appelés "totems sexuels". Ces totems sont liés à des attitudes rituelles, un homme ne tuant pas le totem de son sexe (et réciproquement pour les femmes), le meurtre du totem mâle par les femmes (et réciproquement) dégénérant en une querelle rituelle entre les sexes, etc. Ces phénomènes, bien connus des Kumai qui n'ont pas d'organisation en moitiés, pourraient laisser penser que cette forme de dualisme sexuel vient remplacer le dualisme des moitiés. En réalité, le totémisme sexuel a été rapporté tant pour des tribus sans moitiés comme les Kurnai et d'autres de la même région, que pour les tribus à moitiés matrilinéaires (Wotjobaluk et Buandik [5] du Victoria ; Wonghibon [6] des Nouvelles Galles du Sud ; tribus du centre-sud, Dieri, Arabanna, etc. [7]) ou à

moitiés patrilinéaires (Wurrunjerri [8] du Victoria ; Murinbata [9] de la Terre d'Arnhem). Dans ce dernier cas des Murinbata, il y a toute une liste d'animaux associés à chacun des sexes et nous avons affaire à une petite classification. D'où le problème de connaître le rapport entre le dualisme sexuel et le dualisme en moitiés dont il a été seul question jusqu'ici.

9 Or, l'opposition entre violateur et non-violateur semble porter en elle-même, comme un aspect particulier, l'opposition entre la femme et l'homme. Masculin et féminin s'opposent entre eux naturellement dans le coït et dans la reproduction, mais aussi socialement, puisque la seule grande division du travail dans ces sociétés est la division sexuelle du travail. Par ses caractéristiques physiologiques, la femme, menstruante, doit être immédiatement vue comme se tenant du côté des violateurs. Par son rôle social, l'homme, chasseur, se place du côté des non-violateurs. Nous savons d'ailleurs que le chasseur s'abstient du contact avec les femmes avant de partir à la chasse et que la femme, lors de ses périodes menstruelles ou lors de l'accouchement, se retire de la communauté. Opposition immédiatement lisible dans les pratiques quotidiennes et immédiatement compréhensible en termes de violation ou de non-violation.

10 La mythologie fournit des indications dans le même sens. Dans les mythes d'origine de la mort, la responsabilité de son introduction incombe souvent aux femmes. Dans le sud-est c'est parce que les femmes n'ont pas respecté l'interdiction qui leur était faite que la chauve-souris introduit la mort. [10] Chez les Tiwi, c'est à cause de la négligence d'une mère qui délaisse son enfant pour coucher avec un homme que la mort fait son apparition. [11] De même, Maddock cite un mythe d'origine de la mort provenant des Dalabon de la Terre d'Arnhem et fait remarquer que les Dalabon attribuent

explicitement la mort à la faute des femmes. [12] Un mythe du feu courant dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem montre les femmes (VF_2) s'opposant à deux hommes crocodiles qui tentent de détruire le feu (OF_2). [13] On connaît aussi un grand nombre de mythes qui expliquent comment les objets sacrés étaient à l'origine la propriété exclusive des femmes alors qu'ils leur sont rigoureusement tabous dans la société réelle. Le mythe raconte comment les hommes les volent ou bien comment les femmes les donnent à tout jamais à leurs compagnons. Dans le nord du Queensland, deux filles découvrent par hasard les rhombes, qui de ce fait leur appartiennent de droit : n'importe, elles les donneront aux hommes. Or la première partie du mythe explique que ces deux filles ont violé les tabous en parlant et en partageant de la nourriture avec deux jeunes initiés. [14] En Terre d'Arnhem, ce sont aux soeurs Djanggawul que les hommes volent les objets sacrés. [15] Le mythe des Djanggawul, riche en symbolisme sexuel, fourmille d'allusions à la violation, mais celle-ci n'est pas explicite, et les soeurs commettent l'inceste au début du mythe, mais avant l'instauration de la loi d'exogamie. Les soeurs Wauwalaks sont leurs filles, semblent être leurs doubles et ont hérité des pouvoirs des Djanggawul : [16] or celles-ci sont, comme on l'a vu, nettement violatrices. Ces quelques exemples tendent à montrer qu'à chaque fois que les mythes mettent en scène une opposition entre les hommes et les femmes, ce sont ces dernières qui se trouvent du côté de la violation.

11 Si nous nous tournons du côté des classifications, les indications vont dans le même sens. K. Kupka a pu supposer que l'opposition féminin/masculin devait rendre compte de la classification en moitiés : [17] le rouge de la moitié Dua s'oppose au jaune de la moitié Yirritya comme le sang féminin s'oppose au sperme masculin.

12 Le plus simple pour montrer que l'opposition féminin/masculin n'est qu'un aspect secondaire de l'opposition violation/non-violation serait de retrouver les totems sexuels dans la classification dualiste, les totems d'un sexe dans une moitié, ceux de l'autre sexe dans l'autre moitié. Malheureusement, dans tout le sud-est, les totems sexuels ne sont pas classés. Il est néanmoins un curieux cas qui provient des Murinbata de la Terre d'Arnhem. Falkenberg donne une liste de totems de moitié et une liste de totems sexuels ; [18] ces deux listes ont trois totems en commun. Sur ces trois, deux sont totems sexuels masculins en même temps qu'ils sont totems de la moitié Tiwunggu et un est totem sexuel féminin en même temps qu'il est totem de la moitié Kartjin. [19] Les classifications en moitiés et en sexes sont donc cohérentes à 100 %. Il est vrai qu'il est difficile de tirer une conclusion assurée des Murinbata dont nous avons tout lieu de penser que la classification était bouleversée. A propos des tribus de la rivière Forrest, Hernandez distingue deux rhombes, l'un femelle et l'autre mâle. Il pense que le rhombe femelle représente Ungur et que le rhombe mâle représente Galoru. [20] Or Ungur appartient à la moitié de Wodoi et Galoru appartient à la moitié Djungun, moitiés qui sont celles respectivement de la violation et de la non-violation. [21]

13 A défaut de pouvoir trouver d'autres tribus où les totems sexuels soient classés, la seule possibilité méthodologique restante est d'analyser les rôles tenus dans la mythologie par les totems sexuels : si nos hypothèses sont exactes nous devons trouver que les animaux représentatifs du sexe féminin ont des rôles appartenant à la moitié des violateurs et ceux du sexe masculin des rôles appartenant à la moitié des non-violateurs. Dans différentes tribus du Victoria, les totems masculins sont le roitelet-émeu et la chauve-souris ; les totems féminins sont la fauvette superbe, le petit hibou, le pic et le

faucon de nuit. Un certain nombre de ces animaux ne se retrouve pas dans la mythologie de la région. La mythologie du sud-est relative à la chauve-souris est assez abondante. Elle est d'une part créatrice des femmes et règne sur les eaux, thème que nous ne savons pas interpréter. Mais elle est aussi à l'origine de la mort en punissant les femmes (OMP) : [22] nous savons que cet animal a le même rôle en NouvellesGalles du Sud. Le hibou se trouve souvent en compagnie avec l'aigle et se querelle avec lui [23] (X [aigle]) alors que nous savons que l'aigle est non-violateur dans la région. Il est un auxiliaire du voleur de feu lorsqu'il va espionner le détenteur originel du feu et rapporte la nouvelle à partir de laquelle va pouvoir s'organiser le vol du feu. [24] Toujours en Nouvelles-Galles du Sud, le faucon de nuit s'oppose à la lune [25] (X [lune]) dont nous savons qu'elle est du côté non-violateur. Dans le Victoria le faucon de nuit remplace quelquefois la corneille comme ennemi traditionnel de l'aigle [26] (X [aigle]). Ces quelques exemples suggèrent que si les totems sexuels étaient classés en conformité avec la mythologie, les totems mâles seraient du côté non-violateur et les totems femelles seraient du côté violateur.

14 Les informations disponibles ne semblent pas permettre d'aller plus loin. Elles tendent pourtant à montrer que l'opposition violateur/non-violateur recouvre celle féminin/masculin, ce qui paraît plus ou moins évident a priori. Ceci n'implique aucune infériorité de la femme dans les sociétés dualistes australiennes, qui, si elle existe, doit être mise sur le compte d'un autre facteur que l'opposition violation/non-violation.

NOTES

1. Cet aspect n'a pas échappé à de nombreux anthropologues australiens et nous en avons vu plusieurs exemples dans ce qui précède. Dans un sens voisin, R.M. Berndt a tenté l'interprétation d'un cycle mythique en termes de moralité aborigène (R.M. Berndt, 1970).

2. L. Makarius 1974, pp. 295-96

3. Ibid., Ch. 5.

4. Voir ci-dessus pp. 82-83, 100, 181

5. Howitt 1904, pp. 148 et 150.

6. Ibid., p. 150.

7. Elkin 1931, p. 60

8. Howitt 1904, p. 150.

9. Falkenberg 1962, p. 170.

10. Parker 1905, p. 98 (voir Ch. 4 pp. 139 et suiv.) et B. Smyth 1878, I, p. 428

11. Mountford 1958, p. 29 et voir Ch. 4 p. 155

12. Maddock 1973, pp. 159 et 160.

13. Voir Ch. 4, pp. 150 et suiv.

14. McConnel 1935, p. 80.

15. R.M. Berndt 1952, pp. 57-58.

16. R.M. Berndt 1951, pp. 15 et suiv.

17. Communication personnelle (1974) de K. Kupka basée sur l'observation de A. Fidock.

18. Falkenberg 1962, pp. 189-190 et 170.

19. Il s'agit des oiseaux appelés kalnga, kularkuk et minarpin. Comme Falkenberg donne les noms Murinbata, toute confusion en ce qui concerne l'identification des animaux est impossible.

20. Hernandez 1961, p. 123.

21. Voir Ch. 5, pp. 167-174

22. Brough Smyth 1878, I, p. 428.

23. Fison et Howitt 1880, p. 323.

24. Parker 1897, p. 24.

25. Ibid., p. 68.

26. Brough Smyth 1880, I, p. 451.

Conclusion

1 Lorsqu'on aborde la question de l'organisation sociale en Australie, on ne peut manquer d'être frappé par la multiplicité et la profusion des formes : moitiés matrilinéaires ou patrilinéaires, sections, sous-sections, semi-moitiés, etc. L'étude des classifications dualistes fournit un fil directeur qui permet de se retrouver dans ces différentes formes.

2 Nous avons vu tout d'abord que les classifications en sections ou en sous-sections sont telles qu'elles n'ont pu naître que sur le fond des classifications dualistes préexistantes, ce qui tend à montrer que les organisations en sections, en sous-sections et donc aussi celles en semi-moitiés ne sont que des inventions postérieures aux organisations à moitiés. En même temps, nous avons vu que la classification dualiste sur laquelle ces classifications en sections ou sous-sections étaient bâties était celle en moitiés matrilinéaires. Nous nous sommes donc tournés vers ces classifications dualistes matrilinéaires pour les comparer à celles dualistes patrilinéaires avec l'idée que les premières devaient être les plus anciennes et que les secondes devaient résulter de quelque bouleversement récent de l'organisation sociale. Nous avons vu tout d'abord (première partie) que les premières étaient nettement plus cohérentes entre elles que les secondes, venant ainsi confirmer que ces dernières avaient été bouleversées. Nous avons vu ensuite (deuxième partie) que les contradictions entre la classification patrilinéaire et son aspect local

ne pouvait s'expliquer que par son caractère récent. Nous avons vu enfin (troisième partie) qu'il existait un mode de correspondance précis permettant de passer de la mythologie à la classification matrilinéaire, confirmant ainsi l'hypothèse d'ancienneté de celle-ci, alors que ce même mode de correspondance était inadéquat pour la classification patrilinéaire, ce qui doit s'expliquer par le bouleversement récent dont elle est issue.

3 Ces résultats permettent de trancher le vieux débat qui pesa d'un tel poids sur les débuts de l'ethnologie, celui sur l'antécédence de la filiation en voie maternelle. En ce qui concerne l'Australie et l'organisation en moitiés, tous les résultats s'ordonnent dans un même sens : il y a antécédence de la matrilinéarité sur la patrilinéarité.

4 Une fois reconnu que toutes les formes d'organisation en classes (moitiés, sections, etc.) ne pouvaient que sortir de l'organisation en moitiés matrilinéaires, reste encore l'irritant problème des quelques tribus qui ne connaissent aucune organisation en classes. Or, d'une part l'absence de classes est toujours liée à la patrilinéarité et jamais à la matrilinéarité (deuxième partie). D'autre part, nous avons vu que les classifications dualistes patrilinéaires étaient contradictoires avec leurs aspects locaux (deuxième partie) et avec la mythologie ou les principes de classification (troisième partie). On conçoit donc que cette double contradiction, faisant éclater d'abord la classification, puisse faire disparaître jusqu'au souvenir d'une organisation en classe ou en moitié. Ainsi la possibilité de tribus non organisées en moitiés s'explique par nos hypothèses sur l'évolution sociale.

5 Enfin, la dernière forme de dualisme, celle entre les sexes ou totémisme sexuel, n'est qu'un aspect du dualisme matrilinéaire (troisième partie). Si bien que toutes les formes d'organisation

sociale et de dualisme s’expliquent comme devant sortir d’une même matrice originelle : l’organisation en moitiés matrilinéaires.

6 Il a déjà été indiqué que cette étude restait dans un cadre formel. Aussi les questions essentielles des raisons de l’organisation dualiste de la société et des causes de l’évolution historique ne pouvaient y être posées. Mais certaines considérations font déjà éclater ce cadre. En particulier, nous avons vu que ce qui était déterminant dans la classification patrilinéaire et ce qui rendait compte du bouleversement était non pas son caractère patrilinéaire mais local. Cet aspect renvoie au rapport de la société à la terre, rapport fondamental pour des peuples de chasseurs-collecteurs, c’est-à-dire renvoie à l’économie de ces peuples. Seule une étude de cette base matérielle et de son évolution pourra permettre d’aller plus loin et de commencer à comprendre.

Annexes et cartes

Annexe I. Aspect mathématique de la comparaison

INDICE ET TAUX DE COHÉRENCE

1 Appelons n le nombre d'éléments de classification. [1] Chaque tribu i se trouve donc caractérisée par n chiffres qui ont pour valeur +1, -1 ou 0 (+1 si cet élément est classé dans une moitié, -1 dans l'autre et 0 s'il n'est pas classé). Soit t_{ik} un tel chiffre : i numéro de la tribu, k numéro de l'élément. Les données relatives à la tribu i se présentent comme un vecteur $[t_{ik}]$ à n dimensions.

2 Relativement à deux tribus distinctes i et j, je définis :

$$a_{ij} = \sum_{k=1}^{n} | t_{ik} \cdot t_{jk} |$$

3 (nombre d'éléments comparables entre les deux tribus)

$$b_{ij} = \sum_{k=1}^{n} t_{ik} \cdot t_{jk}$$

4 (différence entre le nombre d'éléments classés dans la même moitié dans les deux tribus et le nombre d'éléments non classés dans la même moitié)

$$c_{ij} = \frac{b_{ij}}{a_{ij}}$$

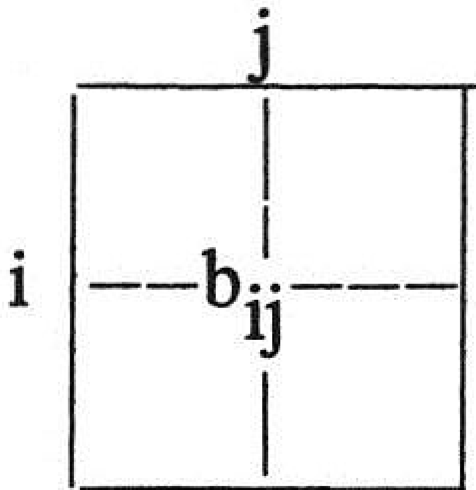
5 (indice de cohérence entre i et j pouvant varier de -100 % à +100 %). Lorsque $a_{ij} = 0$, ce qui signifie que les tribus ne sont pas comparables, c_{ij} est infini ou indéterminé (dans ce cas, le programme imprime ***).

6 Ces trois nombres sont respectivement les *a*, *b* et *c* définis dans le texte de la première partie. Les nombres a_{ij} et b_{ij} sont des produits scalaires, donc d'un maniement mathématique simple.

7 Lorsque i = j (même tribu) on pose par convention : $a_{ii} = b_{ii} = c_{ii} = 0$

8 Les calculs de ces trois nombres relativement à un ensemble de m tribus conduisent à la construction de tableaux de dimension m x m.

9 Par exemple, s'il s'agit de b_{ij}, en mettant en ligne une tribu et en colonne l'autre tribu :



10 Les éléments de la diagonale (b_{ii}) sont nuls. Le tableau est symétrique puisque $b_{ij} = b_{ji}$.

11 Le taux de cohérence de ces m tribus est la moyenne algébrique des c_{ij} pondérés par les a_{ij}. L'objet de la pondération est de moduler la prise en compte de chaque c_{ij} selon l'importance de la comparaison, c'est-à-dire le nombre d'éléments comparables, a_{ij}. Ce taux est donc :

$$T = \frac{\sum_{i=1}^{m} \sum_{j=1}^{m} a_{ij} \quad c_{ij}}{\sum_{i=1}^{m} \sum_{j=1}^{m} a_{ij}} = \frac{\sum_{i=1}^{m} \sum_{j=1}^{m} b_{ij}}{\sum_{i=1}^{m} \sum_{j=1}^{m} a_{ij}}$$

12 La seconde expression de T montre que le calcul de ce taux est simple : c'est le rapport de la somme des éléments du tableau b_{ij} sur la somme des éléments du tableau a_{ij}.

13 La définition du taux de cohérence externe, c'est-à-dire entre deux aires de tribus est identique dans sa forme. Si la première aire compte m1 tribus numérotées de 1 à m_1 et si la deuxième aire compte m_2 tribus numérotées de $m_1 + 1$ à $m_1 + m_2$, ce taux est :

$$T_{12} = \frac{\sum_{i=1}^{m_1} \sum_{j=1+m_1}^{m_2+m_1} b_{ij}}{\sum_{i=1}^{m_1} \sum_{j=1+m_1}^{m_2+m_1} a_{ij}}$$

14 En posant :

$$A_{12} = \sum_{i=1}^{m_1} \sum_{j=1+m_1}^{m_2+m_1} a_{ij}$$

15 et

$$B_{12} = \sum_{i=1}^{m_2} \sum_{j=1+m_1}^{m_2+m_1} b_{ij}$$

16 on a :

$$T_{12} = \frac{B_{12}}{A_{12}}$$

17 Le regroupement de ces deux aires ne pose pas de problème. Le nouveau taux de cohérence interne de ce regroupement est [2] :

$$T = \frac{\sum_{p=1}^{2} \sum_{q=1}^{2} A_{pq} T_{pq}}{\sum_{p=1}^{2} \sum_{q=1}^{2} A_{pq}} = \frac{\sum_{p=1}^{2} \sum_{q=1}^{2} B_{pq}}{\sum_{p=1}^{2} \sum_{q=1}^{2} A_{pq}}$$

18 ou

$$\frac{\sum_{i=1}^{m_1+m_2} \sum_{j=1}^{m_1+m_2} b_{ij}}{\sum_{i=1}^{m_1+m_2} \sum_{j=1}^{m_1+m_2} a_{ij}}$$

19 Cette dernière expression montre que ce taux est intrinsèque au groupe des $m_1 + m_2$ tribus, car elle ne dépend pas du découpage préalable de ce groupe en deux aires numérotées 1 et 2.

AFFECTATION DU +1 ET -1 AUX MOITIÉS. OPTIMISATION

20 Si nous changeons l'affectation des +1 et -1 de la tribu i, tous les t_{ik} se changent en $-t_{ik}$. Le vecteur $[t_{ik}]$ change de signe.

21 Considérons un groupe de m tribus, dont nous avons calculé les a_{ij} et les b_{ij}. Le tableau a_{ij} n'est pas affecté par ce changement de signe : l'expression

$$A = \sum_{i=1}^{m} \sum_{j=1}^{m} a_{ij}$$

22 est donc invariante. Il en va différemment du tableau b_{ij} et de l'expression

$$B = \sum_{i=1}^{m} \sum_{j=1}^{m} b_{ij}$$

23 Supposons que l'affectation de la seule tribu h soit inchangée. Tous les b_{ij} où intervient la tribu h sont changés de signe : les b_{hj} de la ligne h et les b_{ih} de la colonne h, sauf b_{hh} qui est nul. Si nous avions changé l'affectation de deux tribus h et r, les lignes h et r ainsi que les colonnes h et r du tableau by changent de signe à l'exception de b_{hr}. et b_{rh}. Ainsi de suite.

24 Le problème qui nous occupe est le suivant. B, et par son intermédiaire le taux T, est hautement instable lorsqu'on change l'affectation des +1 et -1. Du point de vue ethnologique, cette affectation est arbitraire. Il faut donc recourir à un procédé mathématique pour définir un taux et un seul pour un groupe donné de tribus. Le seul procédé concevable est de choisir l'affectation des +1 et -1 des moitiés des différentes tribus de telle manière que le taux de cohérence soit optimum. Comme A est stable vis à vis d'un changement d'affectation, le taux de cohérence T sera maximum lorsque B sera maximum.

25 Aucun algorithme n'a pu être trouvé pour effectuer cette optimisation. Il a donc fallu calculer B pour toutes les affectations possibles, ce qui est fait par un programme spécial d'optimisation (il y a2^{m-1} possibilités pour m tribus). Ce problème d'optimisation se pose pour chacune des aires. En fait, il n'a été nécessaire de recourir au programme que pour un nombre limité d'aires. Dans deux cas, il est évident que l'optimum est atteint : si tous les b_{ij} sont positifs ou si le seul b_{ij} négatif est plus petit en valeur absolue que tous les autres b_{ij}, à moins qu'il n'y ait que des 0 sur la ligne (et la colonne) du by négatif. Ces deux cas sont souvent réalisés pour les aires matrilinéaires. Lors d'un regroupement d'aires, je n'ai pas cm nécessaire de remettre en cause l'optimisation propre à chaque aire pour optimiser sur l'ensemble des tribus des aires regroupées : j'ai traité les aires comme des tribus et j'ai optimisé sur le tableau B_{pq}. Cette opération ne peut être considérée comme légitime que parce que les aires sont bien distinctes socialement et géographiquement.

26 Pour la bonne compréhension de la signification de l'optimisation je renvoie le lecteur aux discussions relatives aux aires du Queensland central et de la côte ouest.

NOTES

1. Dans l'étude n = 299.

2. T_{pq} désignant le taux de cohérence interne de la p-ième aire.

Annexe II. Loi de probabilité pour des classifications faites au hasard

1 Soit deux tribus imaginaires dont nous supposerons qu'elles ont entre elles un nombre p déterminé [1] d'éléments comparables, c'est-à-dire classés à la fois par les deux tribus. Si les classifications (à l'intérieur de ces p éléments) sont faites entièrement au hasard, il y a une probabilité 1/2 pour qu'un élément soit classé de la même manière par les deux tribus, et une probabilité 1/2 pour qu'il soit classé différemment. Appelons i le nombre d'éléments classe ; de la même manière, i est une variable aléatoire qui suit une loi binomiale. La probabilité de i est :

$$p(i) = C_p^i \left(\frac{1}{2}\right)^i \left(\frac{1}{2}\right)^{p-i} = \frac{C_p^i}{2^p}$$

2 Dans notre exemple a = p. D'autre part, si i est le nombre d'éléments cohérents, p - i est le nombre d'éléments incohérents. Donc b = i - (p – i) = 2i - p. Et

$$c = \frac{2i - p}{p}$$

3 La probabilité de réalisation de c est p(i). La moyenne ou espérance mathématique de c est :

$$E\,(c) = \sum_{i=o}^{p} \frac{2i-p}{p}\, C_p^i \, \frac{1}{2^p} = \frac{1}{p2^p} \sum_{i=o}^{p} (i-(p-i))\, C_p^i$$

4 comme

$$C_p^i = C_p^{p-i}$$

5 E (c) = o

6 ce qui était évident a priori, puisque c prend ses valeurs symétriquement sur l’intervalle -100 % à 100 %.

7 Si nous optimisons l’affectation des +1 et -1 sur ces deux tribus, cela revient à remplacer tous les taux possibles négatifs par des taux opposés. Le taux optimisé varie donc de 0 à 100 %. La probabilité de réalisation de

$$c = \frac{2i-p}{p} \text{ est maintenant}$$

$$\text{prob} = \frac{C_p^i}{2^p} + \frac{C_p^{p-i}}{2^p} = 2\,\frac{C_p^i}{2^p} = \frac{C_p^i}{2^{p-1}}$$

8 Après optimisation :

$$2i - p \geqslant 0$$

9 soit

$$i \geqslant \frac{p}{2}$$

10 et i varie de p/2 à p si p est pair, de p + 1/2 à p si p est impair. La moyenne de c devient (si p est pair) :

$$E(c) = \sum_{i=\frac{p}{2}}^{p} \frac{2i-p}{p} \quad \frac{C_p^1}{2^{p-1}}$$

11 soit en posant i = p - j

$$E(c) = \sum_{j=0}^{\frac{p}{2}} \frac{p-2j}{p} \quad \frac{C_p^j}{2^{p-1}} = \frac{1}{p2^{p-1}} \sum_{j=0}^{\frac{p}{2}} (p-2j)\, C_p^j$$

12 Soit maintenant une aire composée de tribus imaginaires dont toutes les classifications ont été faites au hasard. Je fais les deux hypothèses simplificatrices suivantes :

1. le nombre d'éléments comparables entre deux tribus quelconques est toujours p
2. l'optimisation de l'affectation a rendu tous les b_{ij} positifs. (Dans la réalité ce but recherché par l'optimisation n'est pas toujours atteint, mais les éléments négatifs subsistants sont peu nombreux et/ou de valeur absolue plus faible que les autres, ce qui justifie partiellement l'hypothèse). Les c_{ij} sont donc aussi positifs.

13 Sous ces hypothèses, chaque c_{ij} suit la loi de probabilité précédente. Le taux de cohérence interne, étant une moyenne pondérée des c_{ij}, est une variable aléatoire qui a la même moyenne que la moyenne des c_{ij}, c'est-à-dire le E (c) précédent.

14 Dans le tableau ci-dessous, je donne les valeurs de E (c) pour les premières valeurs de p :

P	E (c) en %
2	50
3	50

4	37,5
5	37,5
6	31,2
7	31,2
8	27,3
9	27,3
10	24,6

15 La moyenne sur une aire des nombres d'éléments comparables, c'est-à-dire des a_{ij} (ici p), se situe en général entre 4 et 9 (bornes comprises). E (c) devrait se situer entre 27,3 % et 37,5 %.

16 Ces estimations sont par excès puisque

1. a_{ij} n'est pas constant sur l'aire et le taux étant une moyenne pondérée des indices de cohérences, les indices bas ont un poids (a_{ij} c'est-à-dire p) plus grand
2. certains b_{ij} sont négatifs.

17 C'est pourquoi il me semble raisonnable d'admettre que le taux de cohérence moyen d'une aire constituée de tribus aux classifications purement aléatoires se situe grossièrement aux environs de 30 %.

NOTES

1. Cette donnée déterministe montre que le calcul suivant n'est qu'approché.

Annexe III. Références des classifications tribales

1 La liste des tribus est donnée dans l’ordre dans lequel sont étudiées les aires.

Wotjobaluk	Howitt 1904,	p. 121
Buandik [1]	———	p. 123 ; J. Smith 1880, p. IX, X
Gournditch Mara	———	p. 124
Tribu proche de Mortlake	———	p. 125
Dieri	———	p. 91
Wonkanguru	———	p. 92
Yantruwunta	———	p. 92
Yendakarangu	———	p. 93
Urabunna	———	p. 94 ; Spencer et Gillen 1899, pp. 60, 114
Ngameni	Howitt 1904,	p. 94
Wonkamala	———	p. 95
Yaurorka	———	p. 95

Wailpi	Hale et Tindale 1925,	p. 46
Kurnandaburi	Howitt 1904,	Howitt 1904, p. 97
Wilya	———	p. 98
Milpulko	———	p. 98
Paruinji	———	p. 99
Barkinji	———	p. 99
Wimbaio	———	p. 100
Wolgal	———	p. 102
Ngarigo	———	pp. 101-102
Wiradjuri	———	p. 106
Wiradjuri rivière Lachlan	Howitt 1904,	p. 107
Bura-Burabra	———	p. 107
Wonghibon	———	p. 108 ; Radcliffe-Brown 1923, p. 425
Unghi	———	p. 108
Kamilaroi [2]	———	p. 104
Ngeuma [3]	Mathews 1905,	pp. 5 et 6
Euahlayi [4]	Mathews 1905,	pp. 11 et suiv.
Emon	Howitt 1904,	p. 109
Ungorri	———	p. 110
Kaiabara	———	p. 116

Muruburra	———	p. 117
Yukumbil	Radcliffe-Brown 1929,	p. 413
Yukambal	Radclitfe-Brown 1930-31,	pp. 233 et suiv.
Kiambal	———,	p. 233 et suiv.
Anewan	———	p. 233 et suiv.
Kabi	Mathew 1910,	p. 144
Kuinmurbura	Howitt 1910,	p. 144
Pitta-Pitta	Roth 1897,	p.57
Mitakoodi	———	p. 57
Woonamurra	———	p. 57
Goa	———	
Tribu de la rivière Proserpine	Roth 1903	, p. 21
Kalkadoon	———	p. 21
Yerrunthully	Palmer 1884,	p. 302
Ringa-Ringa	Howitt 1884,	p. 337
Mycoolon	Palmer 1884,	p. 303
Buntamura	Howitt 1904,	pp. 113-114
Wakelbura	———	p. 112
Bathalibura	———	p. 113

Tribu de la rivière Etheridge	Roth 1910,	p. 103
Kundara	———	p. 102
Kokoolkulo	———	p. 103
Kokowarra	———	p. 102
Laierdila	Sharp 1935,	p. 172-174
Tribus voisines de Laierdila	———	p. 172-174
Mara	Spencer et Gillen 1904,	p. 123
Anula	———	p. 123
Dua-Yirritya de l'est	Warner 1937,	pp. 39 à 51, pp. 519, 532, 533, 538, etc. ; Elkin et Berndt 1950, pp. 23-24 ; Kupka 1972 passim.
Dua-Yirritya de l'ouest	Kupka 1972, passim	
Groote Eylandt	Worsley 1955,	p. 854 ; Rose 1960 p. 213
Gunwinggu	Elkin et Berndt 1951,	pp. 257-258 ; R.M. et C.H. Berndt 1970, p. 65
Iwaidja	Spencer 1914,	pp. 201-202
Tiwi	———	p. 200 ; Hart 1930, pp. 177-178 ; Harney et Elkin 1943 p. 229 ; R.M. et C.H. Berndt 1964, pp. 68-69
Waduman	Spencer 1914,	pp. 195-196
Mudburra	———	p. 199

Mungarai	———	p. 206
Yungman	———	p. 208
Warrai	———	pp. 192-193
Wulwullan	———	p. 200
Worgait	———	p. 204
Djauan	———	p. 205
Murinbata	Falkenberg 1962,	pp. 189-190 et 228-229.
Lunga	Elkin 1933-34 IV	pp. 62-63
Tribu rivière Margaret	———	pp. 62-63
Tribu du ”bord”	———	pp. 62-63
Ungarinyin	Elkin 1933-34 III	pp. 453, 455, 461 ; Petri 1954 pp.188, 190,83
Unambal	Lommel 1952,	pp. 18 et suiv.
Tribus des rivières Forrest et Drysdale	Elkin 1933-34 III,	p. 473 ;Kaberry 1935 p. 425, 428 ; Hernandez 1941 pp. 214-216
Karadjeri	Elkin 1933-34 III	pp. 286, 291 et suiv.
Yauor	———	pp. 286, 291 et suiv.
Kariera	Radcliffe-Brown 1913,	pp. 161-165
Ngaluma	———	pp. 172-173
Mardudhunera	———	pp. 189-190
Pandjima	Radcliffe-Brown 1930-31,	p. 210

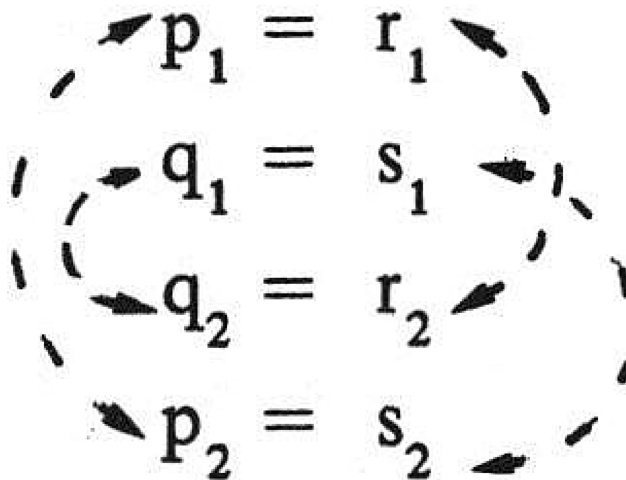
Warienga	———	p. 210
Warramunga	Spencer et Gillen 1904,	pp. 194-196, 298, 165, 422, 423, 430, etc.
Walpari	Spencer et Gillen 1904,	pp. 165-166 ;Meggitt 1962 pp. 64, 186, 188.
Worgaia	Spencer et Gillen 1904,	p. 165
Wumala	———	p. 165
Gnanji	———	p. 169
Binbinga	———	p. 171
Malngjin	Meggitt 1955,	pp. 49-50

NOTES

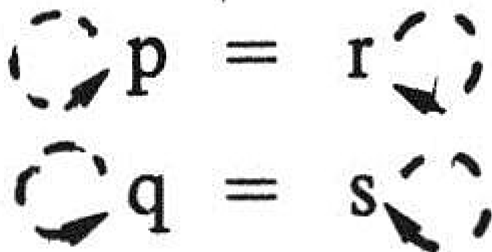
1. Tribu identique à la tribu dite du Mont Gambier.
2. Classification éliminée dans la comparaison
3. Classification éliminée dans la comparaison
4. Classification éliminée dans la comparaison

Annexe IV. Classification en quatre semi-moitiés

1 L’organisation en semi-moitiés est en réalité un système à huit sous-sections du type Arunta (ou Aranda) :



2 mais comme les sous-sections p_1, p_2, q_1… ne sont pas nommées et que seuls sont nommés les couples p_1 p_2, q_1 q_2, r_1 r_2 et s_1 s_2 sous les noms p, q, r et s, le système prend l’aspect suivant :



3 Pour savoir si un individu p doit se marier en r ou en s, il faut redécomposer le système en sous-sections implicites. A chaque semi-

moitié p, q, r ou s est associée une liste de totems. Pour comparer deux classifications en quatre semi-moitiés, nous pouvons adopter la méthode employée pour les quatre sections. La classification en quatre semi-moitiés sera considérée comme la superposition de trois classifications dualistes :

4 pq = rs

5 pr = qs

6 ps = qr

7 La classification pq = rs est celle en deux moitiés patrilinéaires exogamiques. Les deux autres n'ont pas de signification ethnologique. [1]

8 Parmi les trois classifications dualistes composant la classification en quatre sections, nous avons vu que la classification matrilinéaire avait un taux de cohérence significativement différent des autres. En est-il de même ici, relativement aux moitiés patrilinéaires ? Le calcul de ces taux sur les Mara et les Anula donne :

- en moitiés patrilinéaires pq = rs 83 %
- pr = qs 54 %
- ps = qr 67 %

9 La classification patrilinéaire a un taux plus élevé que les autres. Mais ces dernières ont des taux également très forts, ce qui traduit la bonne cohérence de la classification en quatre : la classification en quatre est bonne, donc tout regroupement en deux est bon. Nous nous trouvons donc ici en présence d'un phénomène tout à fait différent de celui rencontré à propos des classifications en quatre sections.

10 On peut tenter d'affiner un peu l'analyse. D'une part, le procédé de comparaison ne permet pas la prise en compte des contradictions internes à une classification. Pour remédier à cet inconvénient, bâtissons un taux de cohérence plus complexe. Si un élément est

classé dans les deux moitiés dans la tribu X, nous indiquerons ± 1. Ce qui revient à mettre 0(+l - -l = 0), mais c'est un zéro particulier car il indique ici non pas l'absence de classification, mais la contradiction dans le classement. Dans la comparaison de la tribu X avec la tribu Y, que l'élément soit classé +1 ou -1 dans cette dernière, on obtient 0 x (+1) = 0 x (-l) = 0. Pour ne pas confondre ce zéro avec celui issu d'éléments non comparables (éléments non classés dans une des deux tribus) à la place de 0 notons *. Dans le calcul de b, * est traité comme un 0, car il n'y a ni cohérence ni incohérence entre les classifications. A l'inverse, dans le calcul de a, * est traité comme 1 car il s'agit bien d'un élément comparable (classé contradictoirement mais classé quand même dans X et classé dans Y). L'indice de cohérence est toujours défini comme le rapport b sur a. [2] D'autre part, le même animal se trouve classé avec qualificatifs différents dans différentes semi-moitiés. [3] Il est difficile de dire ici s'il s'agit d'oppositions réelles car il n'y a pas, dans la région du Golfe de Carpentarie, d'aire vaste et homogène avec laquelle on pourrait comparer. Néanmoins, nous pouvons admettre que aigle et aigle blanc sont identiques (on ne trouve nulle part ailleurs cette opposition) ; de même tortue et tortue de mer. Ceci nous conduit à remanier la comparaison.

11 Suite à ces deux modifications, les calculs s'établissent ainsi [4]

	Classification		Comparaison des deux classifications regroupées en moitiés		
	Mara	Anula	pq=rs	pr=qs	ps=qr
aigle	p	p	+ 1	+ 1	+ 1
faucon pêcheur	r	r	+ 1	+ 1	+ 1
émeu	s	s	+ 1	+ 1	+ 1
tourbillon d'air	q	q	+ 1	+ 1	+ 1
barramundi (poisson)	r	r	+ 1	+ 1	+ 1
raie à éperon	q	q	+ 1	+ 1	+ 1
mulet	q	q	+ 1	+ 1	+ 1
euro	p	p	+ 1	+ 1	+ 1
opossum	q	q	+ 1	+ 1	+ 1
grue	r	q	− 1	− 1	+ 1
serpent d'eau	s	r	+ 1	− 1	− 1
faucon (blanc ou non)	q	s	− 1	+ 1	− 1
crocodile	pr	p	*	+ 1	*
tortue (de mer ou non)	s	rp	*	− 1	*
b			8	8	8
a			14	14	14
$\frac{b}{a}$ = indice de cohérence			57%	57%	57%

12 Le taux de cohérence est le même pour les trois classifications dualistes. Celle en moitiés patrilinéaires n'est aucunement privilégiée. Aussi, la classification en quatre semi-moitiés ne semble pas provenir d'une subdivision de cette dernière. Ici encore, la classification patrilinéaire ne présente aucun des caractères essentiels de celle matrilinéaire.

NOTES

1. C'est pourquoi la méthode n'a qu'une ressemblance de forme avec celle employée pour les classifications en quatre sections.

2. Les nouvelles lois sont donc :

(±1) x (-1) = *

(±l) x (+l) = *

(±1) x (0) = 0

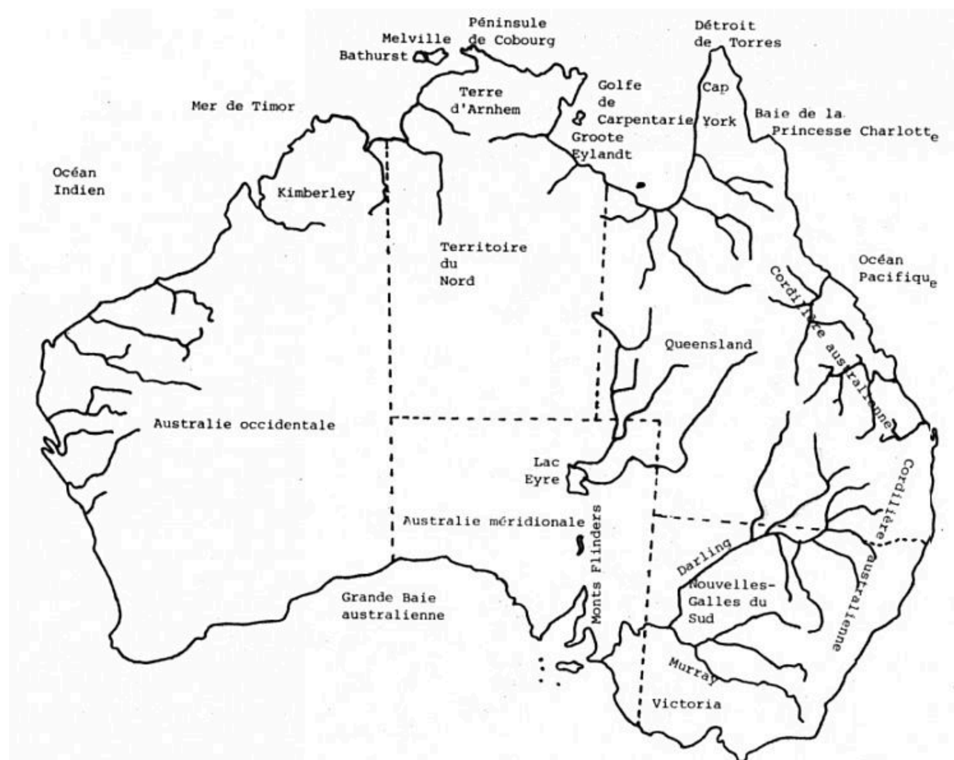
On pourrait discuter du bien fondé de la dernière loi car si un élément est classé contradictoirement dans une tribu et n'est pas classé dans les autres, cette contradiction ne sera jamais prise en compte. Si on lui substituait (±1) x (0) = *, elle serait toujours prise en Compte ce qui n'est pas satisfaisant non plus.

3. Voir première partie, ch. 2.

4. Dans ce tableau ne sont indiqués que les totems comparables. J'ai éliminé le serpent trop général et contradictoire dans toutes les classifications. Au lieu de +1 et -1, p q r et s indiquent l'appartenance à la semi-moitié.

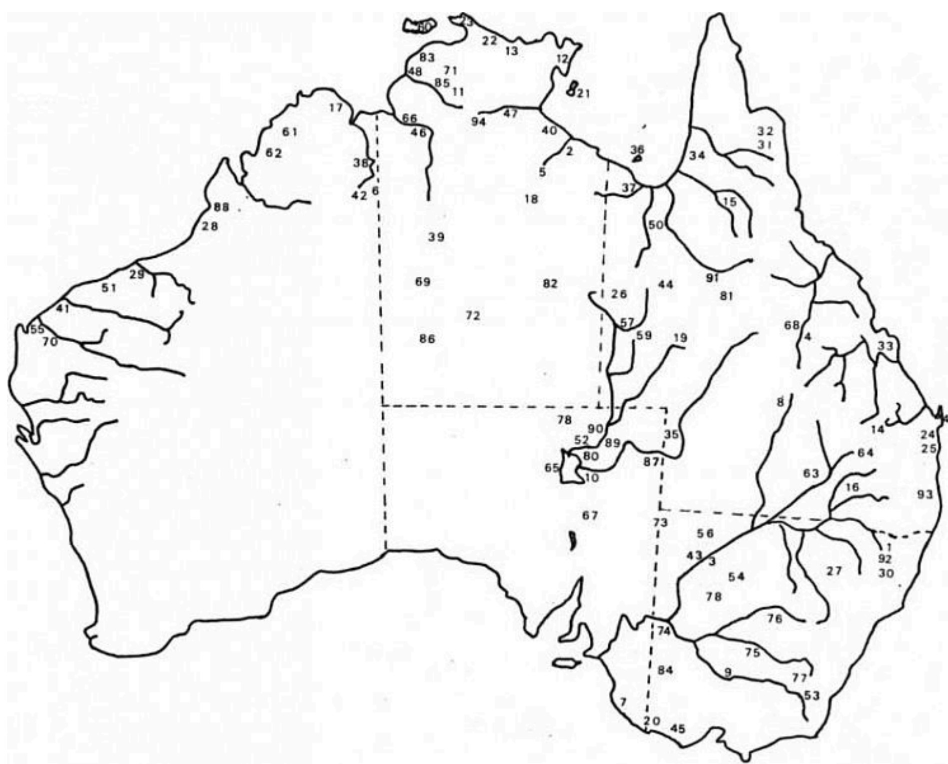
Carte 1. Carte générale

Carte 1



Carte 2. Localisation sommaire des tribus

Carte 2. Localisation sommaire des tribus prises en compte dans la comparaison (voir regroupement en aires, carte 3)



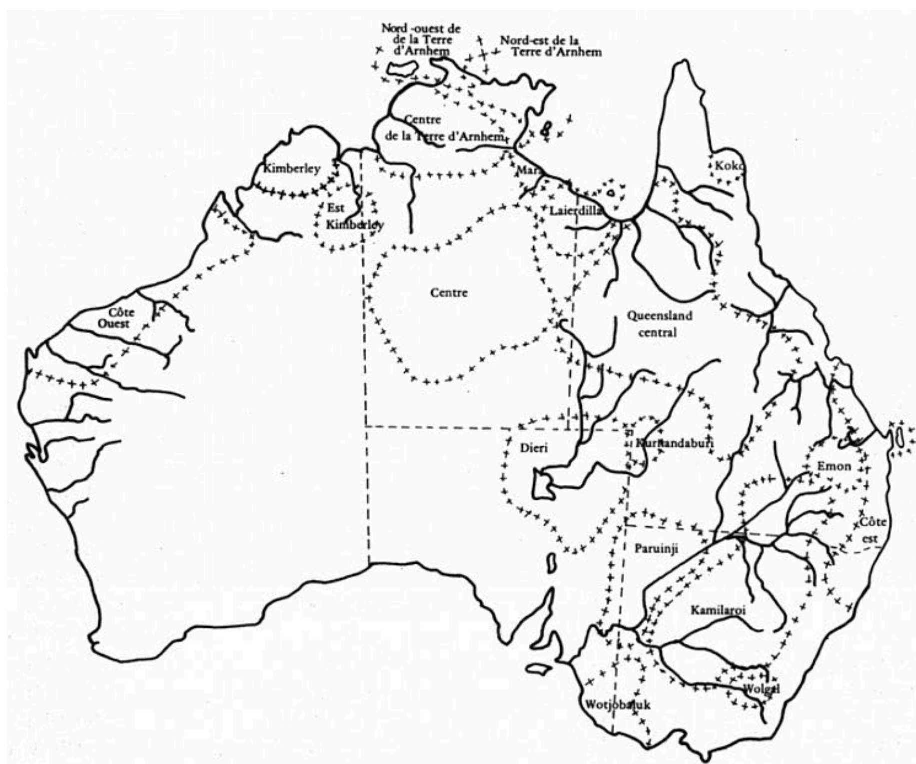
LISTE ALPHABÉTIQUE DES TRIBUS (les numéros renvoient à la Carte 2)
1. Anewan
2. Anula
3. Barkinji
4. Bathalibura
5. Binbinga
6. Bord (tribu du)
7. Buandik
8. Buntamura

9. Bura-Burabra
10. Dieri
11. Djauan
12. Dua-Yirritya de l'Est
13. Dua-Yirritya de l'Ouest
14. Emon
15. Etheridge river
16. Euahlayi
17. Forrest et Drysdale rivers
18. Gnanji
19. Goa
20. Gournditch-Mara
21. Groote Eylandt
7.2. Gunwinggu
23. Iwaidja
24. Kabi
25. Kaiabara
26. Kalkadoon
27. Kamilaroi
28. Karadjeri
29. Kariera
30. Kiambal
31. Kokoolkulo
32. Kokowarra
33. Kuinmurbura
34. Kundara
35. Kumandaburi
36. Laierdila
37. Laierdila (tribus pro- ches de)
38. Lunga
39. Malngjin
40. Mara
41. Mardudhunera
42. Margaret river
43. Milpulko
44. Mitakoodi
45. Mortlake (tribu proche de)
46. Mudburra
47. Mungarai
48. Murinbata
49. Muruburra
50. Mycoolon
51. Ngaluma
52. Ngameni
53. Ngarigo
54. Ngeuma
55. Pandjima
56. Paruinji

57. Pitta-Pitta
58. Proserpine river
59. Ringa-Ringa
60. Tiwi
61. Unambal
62. Ungarinyin
63. Unghi
64. Ungorri
65. Urabunna
66. Waduman
67. Wailpi
68. Wakelbura
69. Walpari
70. Warienga
71. Warrai
72. Warramunga
73. Wilya
74. Wimbaio
75. Wiradjuri
76. Wiradjuri de Lachlan river
77. Wolgal
78. Wonghibon
79. Wonkamala
80. Wonkanguru
81. Woonamurra
82. Worgaia
83. Worgait
84. Wotjobaluk
85. Wulwullan
86. Wumala
87. Yantruwunta
88. Yauor
89. Yaurorka
90. Yendakarangu
91. Yerrunthully
92. Yukambal
93. Yukumbil
94. Ungman

Carte 3. Localisation sommaire des aires

Carte3. Localisation sommaire des aires



Références

LISTE DES OUVRAGES CITÉS CONCERNANT L'AUSTRALIE

Basedow, H. 1925 *The Australian aboriginal* (Adelaide).

Bates, D. 1923 "Tribus du Sud-Ouest de l'Australie" tr. M. Delafosse *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* 4 : 225-240.

— 1938 *The passing of the aborigines* (Melbourne and London).

Beckett, J. 1958 "Marginal men : A study of two half-caste aborigines" *Oceania* 29 : 91-108.

Berndt, R.M. 1947 "Wuradjeri magic and 'clever men'" *Oceania* 17 *:* 327-365 ; 18 : 60-94.

— 1951 *Kunapipi* (Melbourne).

— 1952 *Djanggawul* (London).

— 1970 "Traditional morality as expressed through the medium of an Australian aboriginal religion" in : R.M. Berndt (ed.) *Australian aboriginal anthropology* (Londres, Sidney, Melbourne).

Berndt, R.M. et C.H. 1951 *Sexual behaviour in Western Arnhem Land* (New York).

— 1964 *The world of the first Australians* (London).

— 1970 *Man, land and myth in North Australia. The Gunwinggu people* (Sydney).

Cameron, A.L.P. 1885 "Notes on some tribes of New South Wales" *Journal of the Anthropological institute* 14 : 344-370.

Capell, A. 1939 "Mythology in northern Kimberley, North-West Australia" *Oceania* 9 : 382-404.

Curr, E.M. 1886-87 *The Australian race* 4 vols (Melbourne).

Dawson, J. 1881 *Australian aborigines* (Melbourne).

Elkin, A.P. 1930 "The Rainbow-serpent myth, in North-West Australia" *Oceania* 1 : 349-352.

— 1931 "The social organization of South Australian tribes" *Oceania* 2 : 44-73.

Elkin, A.P. 1932 ”Notes on the social organization of the Worimi, a Kattangspeaking people” *Oceania* 2 359-363.

— 1933-34 ”Totemism in northwestern Australia” *Oceania* 3 : 257-296 ; 4 : 54-64.

— 1934a ”Cult-totemism and mythology in northern South Australia” *Oceania* 5 : 171-192.

— 1950 ”The complexity of social organization in Arnhem Land” *Southwestern journal of anthropology* 6 : 1-20.

— 1967 *Les Aborigènes australiens* (Paris) [Traduction française de *The Australian aborigines : How to understand them* (Sidney 1938).]

Elkin, A.P. / R. et C. Berndt 1950 *Art in Arnhem Land* (Melbourne and Chicago).

— 1951 ”Social organization of Arnhem Land. I - Western Arnhem Land” *Oceania* 21 : 253-301.

Eyre, E.J. 1848 *Journals of expeditions of discovery into central Australia and overland from Adelaide to King George's Sound* 2 vols. (London).

Falkenberg, J. 1962 *Kin and totem* (Oslo).

Fison, L./A.W. Howitt 1880 *Kamilaroi and Kurnai* (Melbourne).

Hale, H.M./N.B. Tindale 1925 ”Observations on the aborigines of the Flinder Ranges, and records of the rock carvings and paintings” *Records of the South Australian museum* 3 : 45-60.

— 1933-34 ”Aborigines of Princess Charlotte Bay, North Queensland” *Records of the South Australian museum* 5 : 63-172.

Harney, W.E./A.P. Elkin 1934 ”Melville and Bathurst islanders : A short description” *Oceania* 13 : 228-234.

Hart, C.W.M. 1930 ”The Tiwi of Melville and Bathurst Islands” *Oceania* 1 : 167-180.

Hercus, L. 1971 ”Eaglehawk and Crow : A madimadi version” *Mankind* 8 : 137-140.

Hernandez, T. 1941 ”Social organization of the Drysdale River tribes, northwest Australia” *Oceania* 11 : 212-232.

— 1961 ”Myths and symbols of the Drysdale River aborigines” *Oceania* 32 : 113-127.

Hiatt, L.R. 1965 *Kinship and conflict* (Canberra).

Horne, G./G. Aiston 1924 *Savage life in Central Australia* (London).

Howitt, A.W. 1884 ”Remarks on the class systems collected by Mr Palmer” *Journal of the Anthropological Institute* 13 : 335-346.

— 1904 *The native tribes of southeast Australia* (London).

Howitt, M.E.B. 1902 ”Some native legends from central Australia” *Folkore* 13 : 403-417.

Kaberry, P.M. 1935 ”The Forest River and Lyne River tribes of north-west Australia” *Oceania* 5 : 408-436.

— 1939 *Aboriginal woman, sacred and profane* (London).

Kelly, T. 1935'Tribes of Cherburg Settlement, Queensland" *Oceania* 5 : 461-473.

Kupka, K. 1972 *Peintres aborigènes d'Australie* (Paris).

Leach, J.A. 1968 *An Australian bird book* (Melbourne). [1ère édition 1958]

Lommel, A. 1949 "Notes on sexual behaviour and initiation, Wunambal tribe, north-western Australia" *Oceania* 20 : 158-164.

— 1952 *Die Unambal. Ein Stamm in Nordwest-Australien* (Hambourg).

Love, J.R.B. 1936 *Stone Age bushmen of today* (London).

Maddock, K. 1970 "Myths of the acquisition of fire in northern and eastern Australia" in R.M. Berndt (ed) *Australian aboriginal anthropology* (London, Sidney, Melbourne).

— 1973 *The Australian aborigines. A portrait of their society* (London).

Massola, A. 1962 "Two aboriginal legends of the Ballarat district"*Victorian naturalist* 79 : 110-112.

Mathew, J. 1899 *Eaglehawk and crow. A study of the Australian aborigines* (London and Melbourne).

— 1910 *Two representative tribes of Queensland* (London).

Mathews, R.H. 1905 *Ethnological notes on the aboriginal tribes of New South Wales and Victoria* (Sydney)

McConnel, U.H. 1930 "The rainbow-serpent myth in North Queensland" *Oceania* 1 : 347-349.

— 1931 "A moon legend from the Bloomsfield River, North Queensland" *Oceania* 2 : 9-25.

— 1935 "Myths of the Wikmunkan and Wiknatara tribes" *Oceania* 6 : 66-93.

— 1936 "Totemic hero-cults in Cape York Peninsula, North Queensland" *Oceania* 6 : 452-477 ; 7 : 69-105.

— 1957 *Myths of the Mungkan* (Melbourne)

Meggitt, M.J. 1955 "Notes on the Malngjin and Gurindji aborigines of Limbunya, north-west Northern Territory" *Mankind* 5 (2) : 45-50.

— 1962 *Desert people* (Sydney).

Mountford, CP. 1956 *Records of the American-Australian scientific expedition to Arnhem Land* vol. 1 *Art, myth and symbolism* (Melbourne).

— 1958 *The Tiwi - their art, myth and ceremony* (London).

Palmer, E. 1884 "Notes on some Australian tribes" *Journal of the Anthropological institute* 13 : 276-334.

Parker, K.L. 1897 *Australian legendary tales* (London and Melbourne).

— 1898 *More Australian legendary tales* (London and Melbourne).

— 1905 *The Euahlayi tribe* (London).

Petri, H. 1954 *Sterbende Welt in Nordwest Australien* (Braunschweig).

Piddington, R. 1930 ”The water-serpent in Karadjeri mythology” *Oceania* 1 : 352-354.

Pinddington, R. 1932 ”Totemic system of the Karadjeri tribe” *Oceania 2* : 373-400.

Radcliffe-Brown, A.R. 1913 ”Three tribes of western Australia” *Journal of the Royal anthropological institute* 43 : 143-194.

— 1918 ”Notes on the social organization of Australian tribes”, part 1 *Journal of the Royal anthropological institue* 48 : 222-253.

— 1923 ”Notes on the social organization of Australian tribes”, part 2 *Journal of the Royal anthropological institue* 53 : 424-447.

— 1926 ”The rainbow-serpent myth in Australia” *Journal of the Royal anthropological institute* 56 : 19-25.

— 1929 ”Notes on totemism in eastern Australia” *Journal of the Royal anthropological institute* 59 : 339-415.

— 1930-31 ”The social organization of Australian tribes” *Oceania* 1 *:* 34-63 ; 206-246 ; 342-346.

— 1930a ”The rainbow-serpent myth in southeast Australia” *Oceania* 1 *:* 342-346

— 1951 ”The comparative method in social anthropology” *Journal of the Royal anthropological institute* 81 : 15-22.

— 1968 *Structure et fonction dans la société primitive* (Paris). [Traduction française de *Structure and function in primitive society* (London 1952).]

Ridley, W. 1873 ”Report on Australian languages and traditions” *Journal of the Anthropological institute* 2 : 257-291.

— 1875 *Kamilaroi and other Australian languages* (Sydney).

Rose, F. 1960 *Classification of kin, age structure and marriage amongst the Groote Eylandt aborigines* (Berlin).

Roth, W.E. 1897 *Ethnological studies among the north-west-central Queensland aborigines* (Brisbane).

— 1903a *Superstition, magic and medecine* North Queensland ethnography, 5.

— 1903b ”Notes on savage life in the early days of West Australian settlement” *Proceedings of the Royal society of Queensland* 17 : 45-69.

— 1910 *Social and individual nomenclature* North Queensland ethnography, 18.

Sharp, R.L. 1934 ”Ritual life and economics of the Yir-Yoront of Cape York Peninsula” *Oceania* 5 : 1942.

— 1935 ”Semi-moities in north-western Queensland” *Oceania* 6 : 158-174.

— 1939 ”Tribes and totemism in north-eastern Australia” *Oceania* 9 : 254-275 ; 439-462.

Siebert, O. 1910 ”Sagen und Sitten der Dieri” *Globus* 97 : 44-50, 53-59.

Smith, J. 1880 *The Booandik tribe of South Australian aborigines* (Adelaide).

Smyth, R. Brough 1878 *The aborigines of Victoria* 2 vols. (Melbourne).

Spencer, B. 1914 *Native tribes of the Northern Territory of Australia* (London).

Spencer, B. F.J. Gillen 1899 *The native tribes of central Australia* (London).

— 1904 *The northern tribes of central Australia* (London).

Stanner, W.E.H. 1936 ”Murinbata kinship and totemism” *Oceania* 7 : 186-216.

— 1961 ”On aboriginal religion” *Oceania* 31 : 233-258.

Strehlow, C. 1907-21 *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral Australien* (Frankfurt).

Thomson, D.F. 1933 ”The hero cult, initiation and totemism on Cape York” *Journal of the Royal anthropological institute* 63 : 453-537.

— 1975 *Bindibu country* (Sydney and Brisbane).

Tindale, N.B. 1936 ”Legend of the Wati Kutjara,Warburton Range, Western Australia” *Oceania* 7 : 169-185.

— 1937 ”Two legends of the Ngadjuri tribe from the middle north of South Australia” *Transactions of the Royal society of South Australia* 61 : 149-153.

— 1939 ”Eagle and crow myths of the Maraura tribe, Lower Darling River” *Records of the South Australian museum* 6 : 243-261.

— 1959 ”Totemic beliefs in the western desert of Australia” part 1 ”Women who became the Pleiades” *Records of the South Australian museum* 13 : 305-332.

Tindale, N.B./H.A. Lindsay 1963 *Aboriginal Australians* (London and Melbourne).

Von Brandenstein, G.C. 1970 ”The meaning of section and section names” *Oceania* 41 : 39-49.

Warner, W.L. 1937 *A black civilization* (New York).

Webb, T.T. 1933’Tribal organization in eastern Arnhem Land” *Oceania* 3 : 407-411.

Worsley, P. 1955’Totemism in a changing society” *American anthropologist* 57 : 851-861.

AUTRES OUVRAGES CITÉS

Driver, H.E./W.C. Massey 1957 *Comparative studies of North American Indians* (Philadelphia).

Durkheim, E. 1903-04 ”Sur l’organisation matrimoniale des sociétés australiennes” Année *sociologique* 8 : 118-147.

Durkheim, E./M. Mauss 1901-02 ”De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l’étude des représentations collectives” Année *sociologique* 6 : 1-72.

Frazer, J.G. 1910 *Totemism and exogamy* 4 vols. (London).

— 1969 *Mythes sur l’origine du feu* (Paris) [Traduction française de *Myths of the origin of fire* (London, 1930)]

Kroeber, A.L. 1925 *Handbook of the Indians of California* (Washington).

Lévi-Strauss, C. 1962 *La pensée sauvage* (Paris).

— 1966 *Du miel aux cendres* (Paris).

Lot-Falck, E. 1953 *Les rites de chasse chez les peuples sibériens* (Paris).

Makarius, L. 1974 *Le sacré et la violation des interdits* (Paris).

Makarius, R./L. 1961 *L’origine de l’exogamie et du totémisme* (Paris).

— 1968 ”Des jaguars et des hommes” *L’homme et la société* 7 : 215-235.

ALAIN TESTART

DES CLASSIFICATIONS DUALISTES EN AUSTRALIE

essai sur l'évolution de l'organisation sociale

EDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITE DE LILLE III